

TD  
HFL  
4

**Universidad del Salvador  
- Facultad de Filosofía, Historia y Letras -  
Escuela de Filosofía**

**Tesis de Doctorado**

**Director de Tesis: Dr. Bernardo Jorge Nante**

**Doctorando: Lic. Teresa Pilar MIRA**



**“Una articulación entre los métodos  
Estructuralista y Hermenéutico Fenomenológico**

**—Aportes para una antropología  
filosófico-religiosa—.”**

**[ Tomo I ]**

**- Bs. As. -  
Diciembre 2006**

# Índice

	[ Tomo I ]
Abreviaturas empleadas .....	4
Prefacio .....	7
—Introducción : Viaje a través de la lente .....	30
§ $\alpha$ : El camino de la luz .....	48
§ $\beta$ : El Método .....	57
$\beta_1$ : La alquimia de la caracola .....	71
$\beta_2$ : El geómetra (Lévi-Strauss / Ricœur) .....	82
$\beta_3$ : Las dimensiones concomitantes y los extremismos (Lévi-Strauss / Husserl) .....	103
§ $\gamma$ : El caracol y la perla .....	112
$\gamma_1$ : Un nacarado territorio por recorrer .....	128
$\gamma_2$ : El laberinto: un oído de vitraux iridiscentes .....	133
$\gamma_2'$ : II: Reverberaciones en blanco y negro .....	141
$\gamma_2''$ : IV: Silencios en azul .....	201
$\gamma_2'''$ : III: La piel de los gritos rojos .....	280
	[ Tomo II ]
$\gamma_2''''$ : I: Los violáceos susurros del amarillo .....	417
$\gamma_3$ : La tela de araña: un ramillete de caracolillos, margaritas y dragones .....	470
$\gamma_3'$ : ( $\phi$ ) Alfombra de cirros para $10^{22}$ soles .....	481
$\gamma_3''$ : ( $\phi$ ) Vórtices de oscuras formas sulfúricas .....	490
$\gamma_3'''$ : ( $\phi \phi$ ) Ostras de luz entre las lilas .....	507
$\gamma_4$ : $\text{CO}_3\text{Ca}$ conífero / estróbilos de aragonito (El sincretismo: la ecuación espaciotemporal) .....	525
(El Método de la Antropología)	
—Parte I : El segundo espejo. "Mito" .....	593
•Capítulo 1 : La recta direccional (Estructuralismo) .....	645
a) : [d] Estructuras básicas (mitemas) .....	671
b) : [a] Intertextualidad .....	685
c) : [d+a] El rosetón (H') .....	713



## [ Tomo III ]

•Capítulo 2 : El cono de amplitud (Hermenéutica) .....	720
a) : [b] Textualidad .....	734
b) : [c] Palabra .....	758
c) : [b+c] La red infinita (E') .....	778
—Digresión : El espejismo. "Reducción" .....	787
—Parte II : El primer reflejo. "Símbolo" .....	804
•Capítulo 3 : La hoja (La imaginación) .....	834
a) : "La poétique du Phénix" .....	853
b) : «Homo Neanderthalensis» .....	889
c) : El dilema del Robot .....	906
•Capítulo 4 : El movimiento (El espíritu) .....	924
a) : El camino de las esencias .....	939
b) : El abismo de la Persona .....	948
—Parte III : El nudo luminoso. "El Ojo" .....	964
•Capítulo 5 : La caracola viva (E' + H') .....	976
a) : El animal con el que escuchar al hombre: Puente Trinitario al Absoluto .....	986
(La Antropología del Método)	
—Conclusión : ¿La fuente de luz?, el Hombre .....	995
§ δ (1) : El pensamiento humano .....	999
§ δ (2) : La naturaleza humana .....	1012
Apéndice A .....	1018
Apéndice B .....	1026
Bibliografía .....	1042
A• Obras de Claude Lévi-Strauss .....	1042
A 1• Obras de Lévi-Strauss en el idioma original .....	1042
A 2• Obras de Lévi-Strauss traducidas al castellano .....	1043
B• Fuentes comparativas .....	1046
C• Base mítica .....	1050

<b>D• Bibliografía complementaria .....</b>	<b>1054</b>
<b>D 1• Fuentes .....</b>	<b>1054</b>
<b>D 2• Aparato crítico .....</b>	<b>1065</b>
<b>D 2a• Obras .....</b>	<b>1065</b>
<b>D 2b• Artículos .....</b>	<b>1070</b>
<b>E• Bibliografía general .....</b>	<b>1080</b>



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

## Abreviaturas empleadas \*

### -Obras de Claude Lévi-Strauss:

- A.S.** : *Anthropologie structurale*. (1958)  
**A.S. (Castellano)** : *Antropología estructural*. (1958)  
**A.S.2** : *Anthropologie structurale deux*. (1973)  
**C.C.B. (C)** : «Los gatos» de Charles Baudelaire». (1962) [Con Jakobson, Roman]  
**H.E.A. (C)** : «La historia explicada por las amebas». (2000)  
**H.L.** : *Histoire de Lynx*. (1991)  
**H.L. (C)** : *Historia de Lince*. (1991)  
**I.M.M. (C)** : «Introducción a la obra de Marcel Mauss». (1950)  
**M.1** : *Mythologiques\** : *Le cru et le cuit*. (1964)  
**M.1 (C)** : *Mitológicas I* : *Lo crudo y lo cocido*. (1964)  
**M.2** : *Mythologiques\*\** : *Du miel aux cendres*. (1966)  
**M.2 (C)** : *Mitológicas II* : *De la miel a las cenizas*. (1966)  
**M.3** : *Mythologiques\*\*\** : *L'origine des manières de table*. (1968)  
**M.3 (C)** : *Mitológicas III* : *El origen de las maneras de la mesa*. (1968)  
**M.4** : *Mythologiques\*\*\*\** : *L'homme nu*. (1971)  
**M.4 (C)** : *Mitológicas IV* : *El hombre desnudo*. (1971)  
**M&M (C)** : *Mito y significado*. (1978)  
**P&L (C)** : *De cerca y de lejos*. (1988) [Con Enbon, Didier]  
**P.D. (C)** : *Palabra dada*. (1984)  
**P.J. (C)** : *La alfarera celosa*. (1985)  
**P.S.** : *La pensée sauvage*. (1962-a)  
**P.S. (C)** : *El pensamiento salvaje*. (1962-a)  
**R.E.L. (C)** : *Mirar, escuchar, leer*. (1993)  
**R&C (C)** : «Raza y cultura». (1971)  
**S.E.P. (C)** : *Las estructuras elementales del parentesco*. (1949)  
**S&E (C)** : *Estructuralismo y ecología*. (1972)  
**T.A. (C)** : *El totemismo en la actualidad*. (1962-b)  
**T.T.** : *Tristes tropiques*. (1955)  
**V.M. (C)** : *La vía de las máscaras*. (1975)

### -Obras de Paul Ricoeur:

- C.I.** : *Le conflit des interprétations*. (1969)  
**H&E (C)** : *Hermenéutica y estructuralismo*. (1969-a)  
**H&P (C)** : *Hermenéutica y psicoanálisis*. (1969-b)  
**I.S.M. (C)** : *Introducción a la simbólica del mal*. (1969-c)  
**M.V. (C)** : *La metáfora viva*. (1975)  
**S.M.E. (C)** : «Estructura, palabra, acontecimiento». (1967)  
**S.O. (C)** : *Sí mismo como otro*. (1990)  
**S&H (C)** : «Estructura y hermenéutica». (1963)

\* Para obtener las referencias completas, ver la **Bibliografía**, al final de este trabajo.

### **-Obras de Gilbert Durand:**

- C.H.T. (C)** : *Ciencia del hombre y tradición*. (1975)  
**L.I.S. (C)** : *La imaginación simbólica*. (1968)  
**M>>M (C)** : *De la mitocrítica al mitoanálisis*. (1979)  
**Mtg (C)** : *Mitos y sociedades: Introducción a la mitología*. (2000)  
**P.M. (C)** : «Gilbert Durand. Las potencias del mito». (1999) [Con Schwarz, Fernand]  
**S.A.I. (C)** : *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. (1960)

### **-Obras de Carl Gustav Jung:**

- B.I.U. (C)** : *El yo y el inconsciente*. (1928)  
**E.W.T. (C)** : *Energética psíquica y esencia del sueño*. (1948b)  
**G.G.B. (C)** : *El secreto de la flor de oro*. (1929) [Con Wilhelm, Richard]  
**G.Z. (C)** : *Presente y futuro*. (1957)  
**M.C. (C)** : *Mysterium coniunctionis*. (1956)  
**M.S. (C)** : *El hombre y sus símbolos*. (1964) [et al.]  
**N.P. (C)** : *La interpretación de la naturaleza y la psique*. (1954)  
**P.A. (C)** : *Psicología y alquimia*. (1944)  
**P.R. (C)** : *Psicología y religión*. (1939)  
**P.T. (C)** : *Tipos psicológicos*. (1920)  
**P.U. (C)** : *La psicología de la transferencia*. (1948a)  
**S.W. (C)** : *Símbolos de transformación*. (1912)  
**W.B. (C)** : *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. (1934-1946)  
**W.S.** : *L'homme a la découverte de son âme*. (1928-1944)



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

## Prefacio



**"Y Dios creó al hombre a su imagen;  
lo creó a imagen de Dios,  
los creó varón y mujer."**

(Gen. 1, 27)



**E**n nuestro anterior trabajo: *"Crítica de la relación Cultura - Naturaleza, a partir del concepto de Inconsciente Estructural, en el primer Lévi-Strauss",*<sup>1</sup> sentamos las bases de una posible recuperación de la antropología lévi-straussiana y de su método, a partir del paso de lo diádico a lo triádico; ése era el motivo de toda nuestra anterior crítica.

El presente trabajo abordará, justamente, dicha cuestión, abocándose a la tarea de hallar la metodología que permita, finalmente, arribar a ese resultado tan ansiado: **la recuperación definitiva de un modelo antropológico capaz de dar cuenta de un hombre completo (no reducido a ninguna de sus capacidades o en ninguna de ellas), en todas sus facetas.**

Creado a imagen de Dios, tampoco el hombre puede ser visto tal cual es. Y no porque corra el riesgo de morir o de caer fulminado ante la contemplación de lo sublime o absoluto, sino porque es incapaz el ojo de ver al ojo.

Sólo "vemos como en un espejo, confusamente",<sup>2</sup> en enigmas, a través de nuestras obras.

Esta instrumentalización de la mirada, en la cual no sólo vemos en espejos sino por medio de ellos (e, incluso, a través de un instrumento capacitado para hacemos ver toda aquella parte del espectro que no nos es posible ver a ojo desnudo o con las capacidades naturales que poseemos), nos remite a una mediatización de la autocontemplación antropológica que nos hunde de lleno en la problemática del «enigma intentando autodescifrase» y nos plantea, además, el estatus cardinal de la postura antropológica (tanto en general como en cada manifestación particular histórico-filosófica) y su esencial arraigo en todo aquello que utilizamos para abordarla. Más que nunca, es cierta aquí la indispensable necesidad de utilizar nuestras propias huellas para seguimos en un círculo donde, con cada avance, provocamos más rastros.

Así, una hipotética teoría de la incertidumbre antropológica bien podría rezar del siguiente modo: «es imposible al hombre verse a sí mismo, sólo puede apreciar sus mediaciones, sus obras, sus rastros; pero le es vedado e interdicto admirarse a los ojos».

<sup>1</sup> Mira, Teresa Pilar, *"Crítica de la relación Cultura-Naturaleza, a partir del concepto de Inconsciente Estructural, en el primer Lévi-Strauss"*, (Tesis de Licenciatura en Filosofía presentada ante la «Facultad de Filosofía, Historia y Letras» de la Universidad del Salvador), Bs. As., 1999, (Padrino de tesis: Dr. Bernardo J. Nante).

<sup>2</sup> 1 Cor. 13, 12b.



Lévi-Strauss intentó romper este «giro del perro tras su cola» mediante la observación de pueblos, lo más alejado cultural y espacialmente posible, de sí mismo y su acervo cultural; esto implicaba no sólo mayor objetividad, un ambiente incontaminado lo más estéril posible, y un ámbito de contenido con un gran diferencial del suyo para lograr advertir mejor los esquemas; sino «mayor nitidez».

Pero esta contemplación del europeo culto de mediados del siglo XX en el rostro del americano aborigen post-colonización —que, de por sí, ya revela una estructura universal cualitativa y cuantitativamente idéntica a la de cualquier otro hombre en cualquier otro sitio o lugar— nos devuelve al punto de partida: no es ojo sobre ojo (ya que ni siquiera vemos en el ojo sino *en el cerebro*<sup>3</sup>), sino instrumento cultural sobre instrumento cultural. Anteojo sobre anteojo.

En el fondo, nuestra cuestión tiene una consecuencia casi obvia y demasiado *naïf* si se la deja en su superficial versión generalizada: cualquier cosa me habla del hombre; si manufacturada, porque es su obra; si natural, porque son sus ojos y sus categorías lógicas las que la observan y evalúan. Ver algo, es ver al hombre; no porque sea éste la «protagórica» medida del cosmos, ni siquiera por la comparación macro-microcosmos del hombre como imagen universal, sino porque estamos sellados en una visión parcial y a un ámbito restringido y único: nosotros mismos. Por muy lejos de avancemos o que nos separemos de las cuestiones antropológicas, finalmente, estas son inevitables, pues vamos contaminando el portaobjetos con nuestra presencia, debido a que el límite se amplía con nosotros y a que, por donde pisamos, no hacemos más que agrandar el alcance interno de la frontera de la humanidad. Jamás nos será dado conocer «el otro lado» de reino humano, nosotros lo transportamos encima.

Pero si bien esto es cierto, tal cosa no implica el caer en una imposibilidad de conocimiento de lo nouménico, sino en un reposicionamiento de esa noción, a partir de la cual reincidir sobre el fenómeno y hallar al mundo mismo en esos ojos humanos.

Ahora bien, el planteamiento gnoseológico kantiano de un hombre viéndose a sí únicamente como objeto y siendo inaprehensible en sí mismo —postura, esta, revivificada y terminada de ensamblar en sus consecuencias más últimas en la visión foucaultiana del ser humano accediendo a sí mismo por medio de una construcción moderna llamada «hombre»—, lejos de impedirnos el paso, nos encauza casi milimétricamente hacia un nuevo sitio. Allí hemos de intentar ricœurianamente ver al hombre a través de su estela, en un camino indirecto que necesita —ya como forzosamente aceptado auxiliar o insoslayable intercesor, ya como condición *sine qua non*— de la interposición tanto de espejos de agua y de cristal plenos de naturalidad como, fundamentalmente, de las hojas de plata y vidrio manufacturados por la cultura.

Ciertamente es esta una tesis antropológica, no gnoseológica; pero es imprescindible el tratamiento del método para poder acceder al hombre, no sólo porque el punto de partida y el instrumento utilizado, tanto condicionan el resultado como nos expresan la naturaleza de lo buscado y de las concepciones básicas o suelo de presupuestos desde el cual se parte; sino porque ése instrumento es, en nuestro caso, provocado y utilizado por el propio objeto a estudiar y es, por ende, **el estudio del instrumento, un estudio del propio ser que lo creó, es decir, del propio objeto del estudio.** Es, en este particular caso, en el estudio

<sup>3</sup> ¿En alguna parte de la región media del Homúnculo Sensorial, situada en la Corteza Cerebral (Lóbulo Occipital del Neocórtex)?

antropológico, en donde es ineludible el tema del método; aquí, estudiar el método es ya estudiar el objetivo. Y un estudio del propio método puede llevarnos, por sí mismo y sin siquiera ponerlo en marcha (sin siquiera llegar nunca a utilizarlo), mucho más lejos que la búsqueda misma.

Es por esto mismo que, en este trabajo, el estudio del método ocupa mucho más de la mitad del esfuerzo: porque consideramos que éste nos dirá ya, desde el inicio, importantísimas cosas sobre el ojo y su dueño humano. Una lente (microscópica o telescópica, optométrica o heliófuga) está creada sólo para un ojo humano y por manos humanas, gracias a una inteligencia que opera y funciona con categorías y métodos humanos, y manufacturado de acuerdo a códigos estéticos, funcionales y políticos de una sociedad compuesta por y para individuos humanos.

Es así, que el estudio del método es ya el estudio del hombre.

¿Cómo hablar del hombre?, esa es la pregunta básica luego de la fundamental «¿qué/quién es el hombre?» (la pregunta, heideggerianamente, ya nos dice la mitad de la respuesta y condiciona el entender mismo).

Así como el sol sólo puede ser visto de frente por el águila del puro espíritu, no por el humano búho filosófico de la razón, es necesario admirar al hombre en los múltiples espejos en que se copia. Pero no cualquier cosa puede revelarnos en plenitud la efigie humana —el mero instrumentalismo, que también es animal, sólo nos hablaría de una de las dimensiones biológicas de éste, tales como el instinto o la inteligencia [separada de la razón], es decir, de un escorzo del hombre. Después de todo, la etología no es aún la ciencia del comportamiento humano—; sino algunas privilegiadas. Nos referimos a aquellas que están compuestas por símbolos o los utilizan o los reflejan (en partes acotadas artificiosamente o manifestados en su plenitud inagotable).

Por ser el símbolo lo más humano y lo más divino, por tener un pie en lo finito y otro en lo infinito (el modo de comunicación con el cielo, la escalera de Jacob y la Cruz de todo hombre), debe ser estudiado o abordado en sus encarnaciones.

Pero una vez más nos es vedado aquí el abordaje puro; no, en este caso, por una autocontemplación, sino por su propia naturaleza: no hay símbolo sin encarnadura simbólica. En él, el dictamen de Sartre se cumple: su manifestación es su esencia —aunque escorzada—, su ser es su aparecer —aunque no se agote en una aparición concreta—. Así, pues, aproximársele directamente es imposible, ya que es *inagotable*: arte, religión, sociología, parentesco, mito, sueño, etc. lo utilizan, lo entretejen o lo manifiestan, y así le otorgan existencia en el plano concreto humano, más allá de una preexistencia —no potencial, aunque tácita, respecto (claro está) de nuestra finitud—, en el seno mismo del Absoluto.

Nosotros tomaremos, pues, al mito —factible de plasmarse en texto y de ser estudiado por textos— porque nuestra elección metodológica (que trabaja excepcionalmente en análisis textuales —aunque no exclusivamente en ellos—) así lo requiere; pero está conectado (como un corazón) con las múltiples venas culturales que lo ligan al arte, a la organización social, al sueño mismo, etc.

Es, por tanto, una cuestión de método y de estrategia la elección del terreno de lucha. Para poder atacar directamente el núcleo más compacto, pleno y expreso de implicación del símbolo, sólo hay un territorio suficientemente abierto para maniobrar y suficientemente restringido como para evitar que se nos escape la ventaja de la restricción: la mitología.



sociedad, etc. leídos mediante el mito; y contemplados en sus policromos marcos: psicología, antropologías, etc.).

Todo este conjunto de consideraciones nos determinan un extraño instrumento que intentará ser, no una mixtura o un ensamble ecléctico de estilos yuxtapuestos, sino uno nuevo «más-que-híbrido», una nueva especie mutada y evolucionada (esperemos) respecto de los gametos hermenéuticos y estructuralistas que le dieron vida, apoyados en algunas consideraciones fenomenológicas. Este no es un grifo de triple naturaleza, sino un nuevo espécimen que, esperamos, sea capaz de lograr nuestro cometido.

El punto de partida y la base serán, desde luego, el trabajo de Claude Lévi-Strauss y, teniendo en cuenta la triple división que hemos realizado en nuestro anteriormente citado primer trabajo, con gran énfasis en la segunda época.

Allí sosteníamos que podíamos dividir toda la obra de Lévi-Strauss en tres facetas, una de las cuales (la media) operaba como eje-bisagra entre ambas.

Así obtenemos una Primer Época (o «Primer Lévi-Strauss») compuesta por las obras: *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), *Tristes tropiques* (1955), *Antropologie structurale* (1945-1956), *Antropologie structurale deux* (1954-1971), *Le totémisme aujourd'hui* (1962). En este punto observábamos como centro operacional el tratamiento de la Estructura Social del hombre: parentesco, filiación, intercambio; teniendo como eje la Prohibición del Incesto.

Entre estos dos períodos se ubica, estratégicamente, *La pensée sauvage* (1962); siendo esta la obra que opera como bisagra entre ambas etapas; incluso, con pensamientos adelantados para él mismo, que sufrirán un retroceso en la primer Mitológica,<sup>4</sup> para luego ser ampliamente retomados y explayados a partir de 1971.

El «Segundo Lévi-Strauss», o Segunda Época, comienza con su monumental y casi heroica saga de las Mitológicas (para nosotros, las «Mitológicas Mayores») y engloba —a modo de diadema de su corona— a las Mitológicas Menores<sup>5</sup>: *Mythologiques I: Le cru et le cuit* (1964), *Mythologiques II: Du miel aux cendres* (1967), *Mythologiques III: L'origine de les manières de la table* (1968), *Mythologiques IV: L'homme nu* (1971), «Race et culture» (1971), *La voie des masques* (\*) (1975), *Le regard éloigné* (1971-1983), *Paroles données* (1984), *La potière jalouse* (\*) (1985), *Des symboles et leurs doubles* (1989), *Histoire de lynx* (\*) (1991), *Regarder, écouter, lire* (1993). En ésta época es la estructura del Mito y la Cultura lo que adquiere mayor importancia. El tema del lenguaje y de los sistemas de comunicación giran ahora en torno del eje: Inconsciente Estructural.

Si en el primer período la diferencia entre Cultura y Naturaleza es nítida y tajante, siendo dos conceptos no sólo completamente distanciados sino, incluso, totalmente opuestos; durante el segundo período, y a partir de dudas ya expresadas en el 1962, ambos conceptos comienzan a fusionarse y confundirse, comenzando por la anulación de la sociedad como ámbito exclusivo del hombre y hasta reconocer a la cultura misma en la animalidad.

Mientras que la fuerza motriz de nuestro anterior trabajo radicaba en el hecho de haber tomado como punto referencial al «Primer Lévi-Strauss», para demostrar que ya en ese período —y a pesar de lo que explícitamente sostenía nuestro

<sup>4</sup> Es decir, *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, obra que, por su espíritu, pareciera asentarse con un pie en la primer etapa y por su encadenamiento pertenecer plenamente a la segunda —«jalada» hacia ése sector por el resto de las obras que completan la saga, es decir, introducida a posteriori en ése pensamiento, por las conclusiones que de ella derivan sus «hermanas»—.

<sup>5</sup> Aquí señaladas por un asterisco: (\*).

autor—, se podía deducir la necesidad de una absorción de la cultura en el seno de la Naturaleza; ahora, concentrándonos en el «Segundo Lévi-Strauss», observamos que, si bien se produce un sinceramiento en el cual nuestro autor reconoce estas consecuencias, jamás se apercibe respecto de las causas de aquel hundimiento de la cultura en el seno de la Naturaleza. Estas causas, que jamás se hacen explícitas ni en el Primer ni en el Segundo Lévi-Strauss, toman aquí una importancia capital, pues tocan el nervio central del asunto: el método mismo, desdóido en su esencia y deformado en su operatividad, provoca éstas consecuencias antropológico-metafísicas al desequilibrar una necesaria configuración triádica en una expresión diádica que, sin estabilidad (dotada de una falsa armonía, diríamos), cae indefectiblemente en el monopolio de un extremismo.

Cuando Lévi-Strauss estudia las sociedades, descubre, bajo el velo aparente de una consciente bipolaridad, la existencia de una “segunda” racionalidad oculta que es la verdadera portadora del modelo; lo que Lévi-Strauss descubre es que la estructura que rige la vida del hombre se «maltraduce» conscientemente en un juego bipolar de opuestos: blanco/negro, bien/mal, masculino/femenino, arriba/abajo, etc., que enmascaran una configuración triádica: verdadera y real explicación del cómo de sus costumbres, técnicas y forma de vida. Es así como aparece, invisible a la mirada consciente del hombre y surgido del seno mismo del Inconsciente (de naturaleza Estructural, es decir: impersonal, universal y necesario), el *tertium medium* que opera como tercer polo equilibrante de una situación bipolar precaria y fuertemente inclinada a la monopolaridad (como podría ser la prevalencia del arriba sobre el abajo, o la detentación de que todo es blanco, y el negro es su mera ausencia, etc.). Este término medio que está presente en todo ámbito humano (y por lo tanto, también debería estarlo en el análisis del propio Lévi-Strauss), garantiza la estabilidad del sistema, al par que lo potencia (arriba y abajo se ven equilibrados y unidos —a pesar de ser postulados como esencialmente inconciliables— por el «medio», derecha/izquierda por «centro», cielo/tierra por «agua», etc.).

En el ámbito del análisis estructuralista de la segunda época de Lévi-Strauss, todo opera en círculos concéntricos; las dos Categorías de Mitológicas funcionan como anillos (el mayor y el menor) respecto de un ida y vuelta de la naturaleza a la cultura y de ésta a la naturaleza nuevamente<sup>6</sup>: *Lo crudo y lo cocido* → *De la miel a las cenizas* → *El origen de las maneras de la mesa* → *El hombre desnudo* → *Lo crudo y lo cocido* en las «Mitológicas Mayores», y *La vía de las máscaras* → *La alfarera celosa* → *Historia del lince* → *La vía de las máscaras* en las «Mitológicas Menores». Y esto sucede por la tendencia monopolar desequilibrante de un sistema dual (frente a la dinámica estabilidad dialéctica de una tríada). De este modo, lo que se produce no es una retroalimentación Naturaleza-cultura sino, esencialmente, la consecuencia de la caída de la cultura en el seno de la Naturaleza: se parte de un sistema donde Naturaleza y cultura están, clara y fuertemente, diferenciadas (1964) y se llega, al final del recorrido, a una Naturaleza solitaria, porque esto es, precisamente, la manifestación de que la cultura a caído en la Naturaleza (1971). Más que el objetivo estudio de “lo que sucede” o “se da” en los mitos o en el método lévi-straussiano, lo que se traduce es la evolución del pensamiento de nuestro autor y de su teoría, por la

<sup>6</sup> “[*El hombre desnudo*] ... remite al punto de partida, porque, en relación a la cultura, lo desnudo es el equivalente de lo crudo en relación a la naturaleza: la primera palabra del título del primer volumen, la última palabra del título del último, se corresponden, de la misma forma que un periplo iniciado en América del Sur y que remonta progresivamente hasta las regiones septentrionales de América del Norte vuelve al final de su viaje a su punto de origen.” P&L, pp. 183-184.



decantación, que por su propio peso se sucede, en la bipolaridad de su concepción. Se retorna a la Naturaleza porque lo que en realidad sucede es que ésta se agiganta hasta tragarlo todo o —desde otra óptica— porque es la cultura la que cae, succionada en el vórtice de la monopolaridad. Lo que nos proponemos hacer es abrir la espiral bidimensional de sus concepciones antropológicas (no de su método que es, esencialmente, tridimensional) para convertirlo en una helicoide también tridimensional; y para ello necesitamos del concurso del contenido simbólico y, muy especialmente, de la hermenéutica ricœuriana (dentro de la cual operaremos únicamente en el ámbito de *El conflicto de las interpretaciones*) que, a su vez, abrirá el círculo hermenéutico a la misma pluridimensionalidad de la «helicoide hermenéutica».

Si bien es cierto que cualquier objeto cultural —desde nuestra perspectiva— puede acercarnos una visión del hombre, por medio no sólo de la forma humana que ostenta sino del símbolo que anida en su interior —como una serpiente dormida y enroscada sobre sí misma en infinitas vueltas—; es la dimensión mítica, como dijimos ya, la que nos revela esto de un modo especial (más allá que el arte o las funciones sociales, etc., estén asimismo perfectamente habilitadas para hacerlo).

Para Lévi-Strauss la conformación mítica responde a la conformación social, y ambos al Inconsciente Estructural posibilitante que subyace a los dos órdenes que comparten la idéntica naturaleza de una estructuralidad humana que, en definitiva, es la estructuralidad misma del universo y de la materia.

Pero, sin embargo, para nosotros, la operatoria funciona al revés (y no por previsión práctica u observacional, sino por antecedente lógico-simbólico).

La forma mítica es esencial porque es la traducción de todo lo vivido, y no es secundaria por ostentar esta característica sino que, por el contrario, es más esencial aún, ya que ella constituye la primer lectura humana del proceder propio del *homo sapiens* y de su entorno natural, en correlación con esa humanidad misma. Esto significa que el mito es la elaboración de la mente lectora, y desvela, en una operación secundaria o resultante (como efecto de un causa social, natural, artística, etc.), la esencia matriz que operaba tras aquella primera manifestación práctica.

No queremos decir que las instituciones sociales del pueblo Tsimshian de la costa noroeste del Pacífico, por ejemplo, sean la copia de un mito primordial, primero pensado y elaborado como el de «La gesta de Asdiwal»<sup>7</sup> y luego llevado al plano práctico; sino que, por el contrario —si bien la institución social es previa, fundamentada en la propia naturaleza humana y su humano modo de organizarse según una clase de Inconsciente Estructural (o Inconsciencia Colectiva o espíritu universal o como quiera denominárselo por ahora)— son ellas la base a partir de la cual (y luego de una interiorización) se conforma un mito de existencia posterior destinado a explicar o fundamentar o traducir las consecuencias negativas del quebrantamiento o la fundamentación natural-social (la expresión de que esa organización social es el paso mismo del hombre, de la naturalidad animal a la culturalidad humana) de esas instituciones o costumbres; pero es este hecho, justamente, el que, en definitiva, transparenta cómo la elaboración del mito (posterior en el tiempo) implica la conquista de las fuentes esenciales y primeras desde dónde, no sólo el mito, sino la misma sociedad surgieron. Eso convierte al mito en una traducción histórica y material del símbolo (absolutamente primer coesencial humano) y nos deja presenciar la precedencia lógica del mito por

<sup>7</sup> Cfr. A.S.2, Chapitre IX: «La geste d'Asdiwal».



sobre otras manifestaciones humanas, aunque una **posterioridad cronológica** respecto de esas mismas manifestaciones.

Sabemos muy bien que el hermano del mito es, sin dudas, el arte. Pero, sin embargo, su lectura implica no sólo una serie de análisis del mismo tipo que el mítico (aunque teñidos de mayor oscuridad), sino, fundamentalmente, una manifestación más prístina y original que el mito mismo, característica que oscurece esa lectura —justamente por estar mucho más cerca del símbolo—, al inspirar una asimilación, más inconsciente que consciente, de sus fundamentos. Es por eso que preferimos al mito: el cual nos da mucho más la posibilidad de *reflexionar* que de *sentir* el símbolo, frente a la operatoria de la pieza artística y todas sus lógicas nebulosidades, incluidas en las cuales se halla la configuración misma del canon respecto del cual considerar una pieza como artística (cosa en la que estamos un poco más de acuerdo —al menos por ahora— respecto del mito).

Llegados a este punto, el mito se nos revela —en una primera y más superficial capa— como un conector entre hombres.

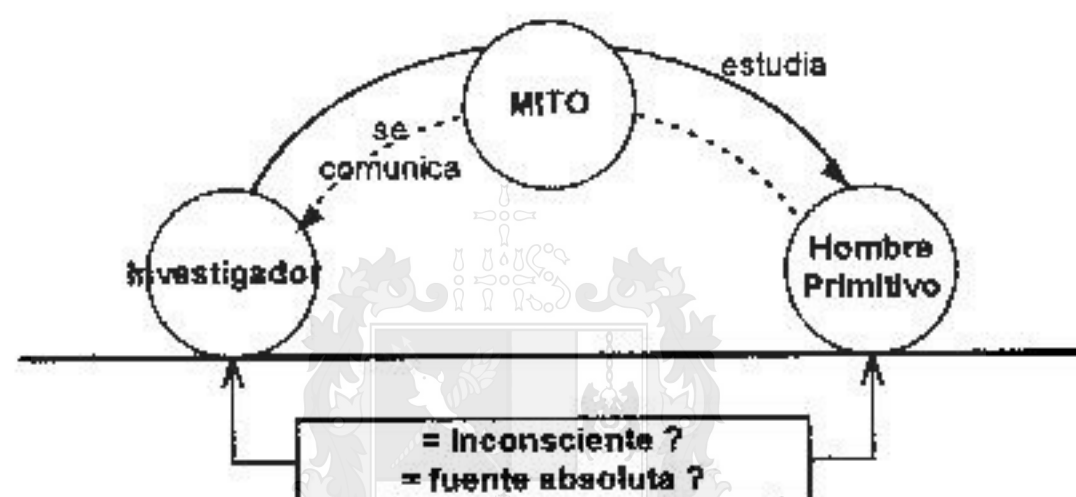


FIG. 1

La estructura triádica permite, pues, la comunicación del pensamiento mismo del forjador del mito, el mal denominado "hombre primitivo" —si es que por primitivo entendemos «infradesarrollado» o «infracivilizado»; y un poco más acorde si le damos al término la definición, consensuada entre nosotros, de «prístino» o «más cercano», no a las raíces (ya que todo hombre lo está por el hecho de serlo), sino al desarrollo primero, cronológico del símbolo en la esfera del desciframiento humano; es decir, más cercano a los principios por mantener, en forma más o menos inalterada, los primeros modos de enfrentarse con el símbolo (métodos, por otra parte, tan válidos como los nuestros o los que tendrán los futuros hombres en el año 1.010.077 d.C.)—.

El etnólogo, el antropólogo, el filósofo o el hombre que, más lejano a los orígenes, se enfrenta con el mito munido de un método; intenta "leer" al hombre prístino a través de la mediación primaria del mito, pero lo hace, en realidad, con la nueva interposición de la lente del método sobre sus ojos.

Ahora bien, nunca enfrentados los rostros de sus espíritus directamente, pero sí entrevistados sus contornos (y, tal vez, algunos de sus colores y formas faciales) por el papel de arroz del mito; el hombre se ve en realidad a sí mismo en el espejo de su hermano de otro tiempo y/o espacio, tal como ya lo adelantásemos.

Sin embargo, bajo ellos, las mismas raíces se entrelazan y los unen subterráneamente en la comunidad de un único Inconsciente y/o de una espiritualidad (que, en realidad, es personal en cada caso) que bebe de la misma monádica fuente del Absoluto. Así, no sólo es el mismo mundo, sino el mismo Infinito el que los conforma a ambos y se expresa en el símbolo, encarnado en el mundo y en ellos mismos, releído en el mito.

La lectura de esta relectura que el investigador realiza, pretende llevar el sentido contrario y remontar la corriente simbólica (al igual que el heteromorfo salmón en plena época reproductiva), para poder llegar a las fuentes donde pueda fructificar su pesquisa (no ya su aplicación —que esa es el camino del mito y del hombre primitivo, aunque con otro sesgo—).

En realidad, todo hombre, incluso el primitivo, rema contra la corriente en busca de su sentido; sólo que el mito permite aprovechar corrientes de aire y utiliza a la misma naturaleza del torrente para hacerlo; mientras que, en cambio, el investigador se ha concentrado hasta ahora en forzar sus posibilidades y desafiar al símbolo infructuosamente, salvo cuando ha decidido imitar los movimientos naturales del hombre mítico y, aprovechando el parentesco que el método debe tener con lo que investiga (sin que sean idénticos, lo cual solo generaría un regreso al infinito), intenta copiar el impulso del mito mismo y no forzarlo a entrar en sus propios, esclerotizados y secos esquemas.

La ductilidad del mito y sus forjadores nos enseñan cómo estudiarlos y cómo asemejarnos a ellos (sin dejar de ser investigadores ni convertirnos en presa), para darles mejor caza.

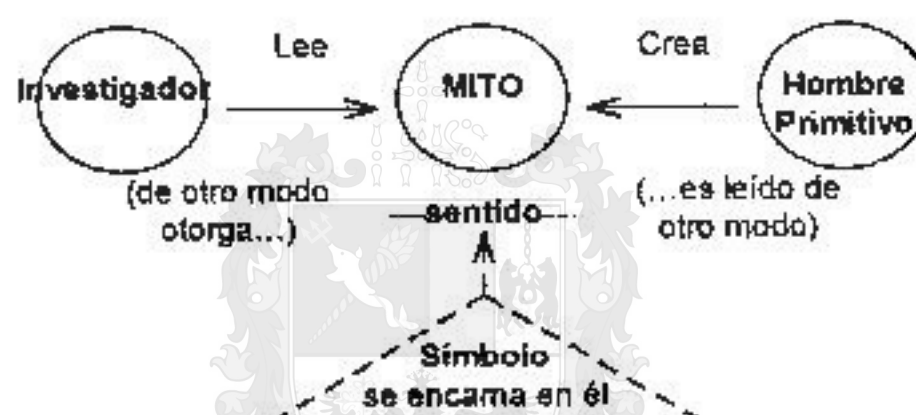


FIG. 2

Y es que el investigador del mito no escapa a su hechizo —después de todo es humano!— y, en cierta forma, también otorga sentido extra al mito; de la misma manera que el pensador primitivo también lee el sentido en el mito (inconscientemente, como lo propone Lévi-Strauss, o no) aunque con otros cánones y operatividades metodológicas tal y como lo expresó Lévi-Strauss en *La pensée sauvage*:

“...el pensamiento mítico, ese *bricoleur*, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos, en tanto que la ciencia, «en marcha» por el simple hecho de que se instaura, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. /.../

Por su parte, el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir.”<sup>8</sup>

E, incluso, en forma de “verdades”, detalladas en las *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, al hablar de aquella misma forma de proceder de *bricoleur*, que había ya plasmado en su obra de 1962, tomando un esquema cualitativo como forma lógica:

<sup>8</sup> P.S. (C), p. 43.



“[Los códigos<sup>9</sup>] utilizan oposiciones entre cualidades sensibles, promovidas así a una verdadera existencia lógica.

/.../ puesto que el hombre posee cinco sentidos, los códigos fundamentales son cinco, demostrando así la intervención de un inventario de todas las posibilidades empíricas, que son además puestas a contribuir.”<sup>10</sup>

Y si bien se puede aducir que estos procedimientos son inconscientes (“Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino como los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos los noten.”<sup>11</sup>), ello mismo implica, justamente, que su conciencia (con sus pensamientos) debe estar diseñada en base a éste esquema lógico inconsciente;<sup>12</sup> al igual que la conciencia del científico occidental-europeo de mediados de siglo XX (o cualquier otro) está diseñada por su entramado inconsciente —por otro lado, idéntico al del hombre primitivo—, difiriendo únicamente en su plasmación empírica.

Lo que hasta ahora se ha hecho es leer, a través del mito, el *método* primitivo; utilizando, para traducir ese mito, un método moderno.

El método estructuralista lévi-straussiano lee en el mito la existencia de un método de clasificación multirreferencial primitivo traducido en códigos sensibles e, incluso, celestes o atmosféricos, que intentan dar cuenta de su sociedad y del mundo en cuanto subsidiario de esa organización social humana o en tanto origen de ella como paso previo del cual emerger para ser plenamente humano.

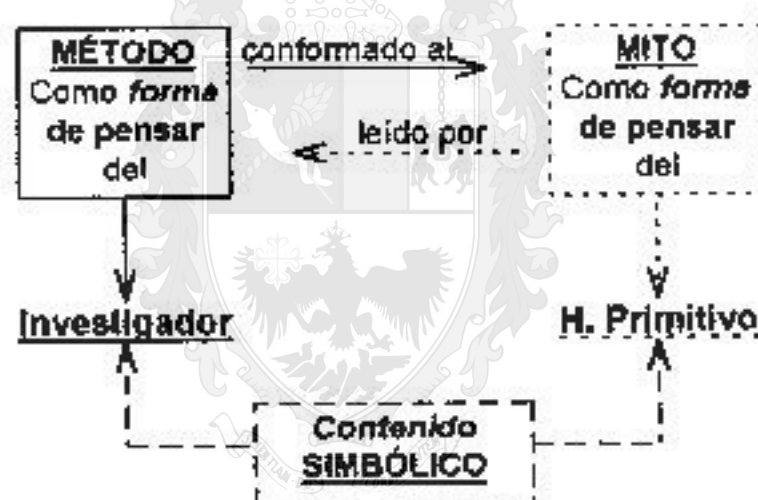


FIG. 3

Ahora bien, el sentido, es más que el método. Pero no es suficiente —si bien es necesario— un enfrentamiento de métodos y una revelación de un método por otro que encaja a la perfección porque utiliza la misma base que el primero: a saber, la matemática o, lo que es mejor aún, la lógica que subyace a todo pensar humano.

Lo que Lévi-Strauss ha desarrollado es un acercamiento lógico (y, por ende, uno que cae indefectiblemente del lado del formalismo) al esquema de pensamiento primitivo; y como utiliza la misma “base numérica”, logra captarlo.

Hasta la aparición de Lévi-Strauss, los funcionalistas, evolucionistas culturales lineales, historicistas neo-kantianos, seguidores del *pattern*, etc., habían realizado el equivalente de intentar leer un sistema lógico-numérico construido en base decimal, mediante un sistema hexadecimal, octal o binario, gracias a engorrosos

<sup>9</sup> Por «código» Lévi-Strauss entiende: un sistema de funciones asignadas por cada mito a un conjunto de propiedades que se mantienen invariables en dos o más mitos. Cf. M.1 (C), p. 199.

<sup>10</sup> M.1 (C), p. 166.

<sup>11</sup> M.1 (C), p. 21.

<sup>12</sup> Esto se aprecia claramente cuando en M.1 (C), pp. 166-167, advierte que esos códigos sensibles constituyen finalmente la forma para poder comprender una verdadera “filosofía indígena”. Aquellos operadores inconscientes terminan por funcionar en el universo consciente del pensamiento de los hombres, cuyas acciones y sociedad ellos gobiernan.

traspasos posteriores y sin tener muy en claro las transformaciones necesarias para saltar de una base a otra o, en algunos casos, sin siquiera intentarlo. Lo que, sencillamente sucede con Lévi-Strauss, es que él utiliza la misma sintonía de onda, la misma base numérica para operar, que el hombre primitivo; simplemente analiza con una metodología de base decimal, una construcción de base decimal.

Es por eso que sorprende la sencillez y eficacia del método, y es por eso que sus logros nunca serán suficientemente loados.

Sin embargo, como dijimos, no alcanza con captar la «forma» del pensamiento humano, su lógica, su «estructura numérica», su «base»; sino que es menester entrar en su contenido si es que se desea desarrollar verdaderamente un estructuralismo.

Lo que hasta ahora se ha visto —en su inmensa mayoría— no es más que formalismo, y esto se debe a un problema que ya planteábamos en nuestra tesis anterior: el de no poder (dentro del más estricto pensamiento lévi-straussiano) desentrañar en dos naturalezas distintas —sino tan sólo en grados de separación de una misma esencia, o en puntos de vista—, lo que es *contenido* de lo que es *forma*.

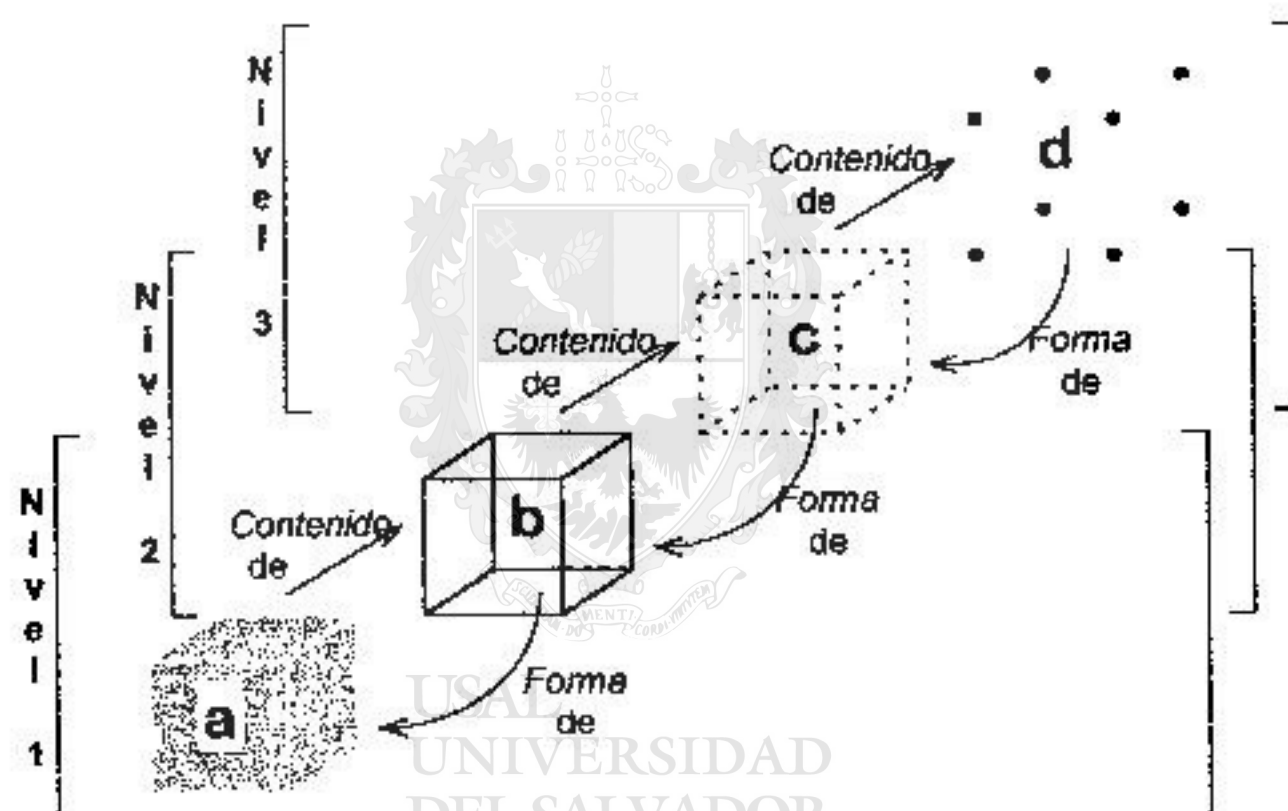


FIG. 4

Lévi-Strauss avanza con esta modalidad casi sin detenerse jamás en ello: un método que alterna los contenidos y las formas, dependiendo del nivel elegido, no puede terminar más que reduciéndolo todo a forma.

Si en un momento dado, por ejemplo, en un supuesto nivel 1 básico, un conjunto «a» representa el contenido, respecto del cual un conjunto «b» constituye su forma; y luego, al ascender a un nivel 2, descubrimos un nuevo conjunto, el «c», del cual decimos que es la forma respecto del anterior conjunto «b», que ahora hace las veces de contenido, y así sucesivamente en progresión ascendente o descendente; nos hallamos con la paradoja de la transmutación del contenido en forma y de la forma en contenido, algo que sólo admite una resolución: todo es forma, y lo que en realidad presenciamos es una diferencia de agudeza de percepción (de detalle en la fractal estructura formal), para la cual, la forma es contenido para otra forma superior o inferior (dependiendo de la naturaleza de la composición universal final: infraestructural o superestructural).

De esta manera considera, sucesivamente, al individuo humano como el contenido de un sistema estructural social; para luego tomar a las sociedades



como el material básico, el contenido, de una estructura a nivel humanidad. No tardamos en advertir que la diferencia de contenido a forma consiste en la diferencia de punto de vista o la amplitud focal del espacio ontológico o existencial considerado. Pronto la humanidad misma será parte, junto con el resto de los animales, del contenido que lo biológico sumará finalmente a lo inerte, para una panestructura de tipo material.

Nuestro método pretende, pues, terminar con éste doble problema y reconstruir al *estructuralismo lévi-straussiano* como un verdadero *estructuralismo*.

Para ello es necesario integrar el contenido —no burdamente lanzado sobre la mesa sin más, sino organizado— para que lidie con ambos problemas: la diferenciación de naturalezas en la distinción *forma-contenido-estructura* y la delimitación del *sentido* (no sólo de la base lógica) del mito en el pensamiento primitivo y, por ende, en todo hombre.

No intentaremos *concordar* con los mitos, en el estudio que de ellos haremos, como forma sobre forma o rejilla sobre rejilla; sino que introduciremos, al ya exitoso método lévi-straussiano, el complejo del contenido, del sentido, del símbolo no reducido a signo como mera cáscara formal. Éste procedimiento complicará —enriqueciéndola— la base esquemática, dando por resultado la ruptura de la simplificación de un reduccionismo y el comienzo de una conformación de la visión plena e integral del hombre.

Si el máximo error que imputamos a Lévi-Strauss es el de convertir la estructura en esencia, lo que pretendemos nosotros es, por el contrario, mantener el método en sus límites, logrando que alcance la totalidad de su capacidad al *adicionarle* el sentido a la formalidad, para así poder avanzar legítimamente hacia la esencia.<sup>13</sup> Ahora bien, ¿es esto suficiente?, ¿así pretendemos romper el reduccionismo de considerar la estructura como la esencia, la forma lógica como el sentido? ¿Tan sólo adicionando contenido? Incluso aunque éste contenido sea, como lo es, de la naturaleza del infinito —por ser, justamente, el contenido del símbolo—; esto no alcanza, no es suficiente. Es el motor, el origen del movimiento el que debe ser introducido; la tercer vía desoída por Lévi-Strauss es, pues, la que debe hacer su aparición en escena.

La tríada, ya anunciada en nuestro trabajo anterior de licenciatura y mencionada más arriba, debe ser reanimada no por ser una simple estructura numérica formal que satisficiera problemas estructurales organizativos o explicativos; sino porque responde a un fenómeno más profundo como lo es el de la aparición del tercer plano olvidado en el hombre: la trascendencia, el *espíritu* como puente más allá de este mundo.

La «ipseidad» del hombre consigo mismo, por cuanto hablamos de su esencia humana propia —no compartida, material o mundana—, la da la cultura; ésta es su expresión plenamente humana. Su conexión natural, es decir, lo que lo liga al mundo material y físico, y al universo instintual animal y vegetal; es decir, su vínculo tanto con lo vivo en general como con lo inerte, como ámbito de lo físico-químico y de lo vital; lo dan no sólo su cuerpo, su fisiología y constitución físico-

<sup>13</sup> "Entendámoslo bien, estamos completamente de acuerdo en una totalización, pero no a costa del contenido, de la variedad y del individuo; sino a partir de ellos. Esto es, justamente, lo que no hace Lévi-Strauss, al extrapolar a la cultura los hallazgos del campo lingüístico y del campo parental, sin más. La antropología social es definida por él como una «ciencia semiológica», una ciencia del significado, del sentido. Esto es maravilloso; pero el problema es que Lévi-Strauss reducirá todo significado a un único polo, el Inconsciente Estructural; y esto no sería tan terrible, sino se tratara de un Inconsciente que se reduce a imponer formas a un contenido que, luego de su utilidad catalizadora de la estructura, se vuelve totalmente intranscendente." Mira, Teresa Pilar, "Crítica de la relación Cultura-Naturaleza, a partir del concepto de Inconsciente Estructural, en el primer Lévi-Strauss", Op. cit., p. 28.



material, sino su referencia a lo animal en él, esa absolutamente innegable pertenencia a lo zoológico. Éste vínculo —su cuerpo, su instinto, su vitalidad, reacciones reflejas y condicionamientos genéticos, etc.— constituye su puente con la naturaleza dentro de la cual se halla, por este lado, empotrado y, por el anteriormente dicho de la cultura, recortado. Pero el jaloneo que lo eleva por sobre los dos mundos, el tirón infinito que responde a sus ansias sin límites y jamás aquietables, su riqueza inagotable y su progreso más allá de la entropía en un camino sin límites propios; es su conexión extramundana y en cierta manera extrahumana: su espíritu, su adherencia y trabazón con el Absoluto.

Ya lo adelantamos, ahora es conveniente tratarlo con más cuidado. El problema de la formulación de tríadas se corresponde, como ya dijimos, con un punto de vista que el mismo Lévi-Strauss introduce en referencia a los pueblos que estudia, pero desatiende en relación consigo mismo. Fácilmente advierte que todos los sistemas binarios, conscientemente adoptados por los hombres primitivos en sus mitos, ritos y explicaciones «teóricas» de sus instituciones sociales; no se condicen con lo observable. A cada par de opuestos siempre le corresponde un tercer elemento mediador que, en última instancia, y sin ejercer una «superación» (al modo hegeliano de oposición dialéctica), eleva la díada hacia un nuevo plano sin anularla ni absorberla, sino dinamizando el falso equilibrio (que no es más que tensión sin salida). De éste modo, el tercer elemento funciona a manera de vector de fuga, imprimiendo dirección y verdadera estabilidad dinámica al sistema.

Así por, ejemplo, nuestro autor encuentra que la base de los sistemas de filiación y de alianza, es el triscele del intercambio generalizado y no el sistema dual (que se reduce a ser un caso extremo y enfermo de una sociedad en decadencia) del intercambio restringido<sup>14</sup>:

“... las tres estructuras elementales del intercambio: bilateral, matrilateral y patrilateral, siempre están presentes en la mente humana, por lo menos bajo una forma inconsciente ya que no puede evocarse una de ellas sin pensarla en oposición —pero también en correlación— con las otras dos.”<sup>15</sup>

“Desde el punto de vista lógico, es más razonable y a la vez más económico considerar el intercambio restringido como un caso particular del intercambio generalizado. /.../

Si se nos concede este punto, aunque sólo sea a título de hipótesis de trabajo, resultará que el triadismo y el dualismo son indisociables puesto que el

<sup>14</sup> Se denomina «Intercambio restringido» a aquel que se produce entre dos grupos y en el cual la contraprestación, frente a una prestación, es inmediata:  $A \rightarrow B \wedge B \rightarrow A \approx A \leftrightarrow B$ .

Se denomina «Intercambio generalizado» a aquel que se produce entre tres o más grupos y donde la contraprestación se halla diferida por un ciclo de prestaciones intermedias:  $A \rightarrow B \wedge B \rightarrow C \wedge C \rightarrow A$ .

<sup>15</sup> S.E.P. (C), p. 540.

Los ciclos de intercambio varían dependiendo de la estructura adoptada: el ciclo nulo, abortado, corresponde al bilateral donde la mediación se nulifica en un inmediato  $A \leftrightarrow B$  que impide todo establecimiento de lazos prestacionales-contraprestacionales (derechos-obligaciones) entre los miembros de la tribu o sociedad. En los extremos del intercambio generalizado tenemos el ciclo corto representado por la patrilateralidad que difiere la contraprestación, pero no lo suficiente y aparece como un intermedio entre el ciclo ideal matrilateral y el bilateral, hallando en éste caso una comunicación del tipo:  $A \rightarrow B$ ;  $A \leftarrow B$  pero, a lo largo de las generaciones. La matriz esencial incontaminada es la del ciclo largo, fundante de todas las relaciones entre los miembros de una tribu o comunidad humana, cerrada en base a deberes y obligaciones contraprestacionales mutuos diferidos en el tiempo y que exigen el cumplimiento de un circuito social hasta ser canceladas (cancelación que genera una nuevo circuito); y está representada únicamente por el intercambio matrilateral, abierto y generoso, del cual surgen, como extremos o límites, los otros dos:  $A \rightarrow B \rightarrow C$ . (Ver nuestro Apéndice A.)

segundo jamás es concebido como tal, sino solamente como límite del primero."<sup>16</sup>

De este modo resuelve cuestiones míticas, institucionales, de parentesco, de filiación, etc. Es decir, estructuras de pensamiento primitivo y, por ende, humano.

De igual manera todo sistema dialéctico que implique, mítica y prácticamente hablando, un par de opuestos, contiene un tercero, implícito para el hombre primitivo y explícito para el observador "objetivo": por ejemplo, al sistema Cielo-Tierra, le corresponde el Agua; al Arriba-Abajo, el Medio; al Carnívoro-Herbívoro, el Carroñero —que consume lo que halla sin cazar, como el herbívoro, aunque eso que consume es, sin embargo, carne; carne "cosechada" o "recogida"—.

*"l'homme, tout est symbole et signe qui se pose comme intermédiaire entre deux sujets."*<sup>17</sup>

Sostenemos que, en esta conversación mediatizada del hombre consigo mismo —donde el sujeto interlocutor no es más que el mismo locutor, bajo otra consideración histórico-cultural, mediados ambos por los mismo símbolos y apoyados en el mismo Inconsciente Estructural—, es obvio que la misma regla no puede ser válida e inválida respecto del mismo ser básico (hombre) sólo por cuestiones geográficas o históricas, especialmente sabiendo que éstas no son más que seleccionadores de la expresión del mismo contenido Inconsciente (en el fondo no puede haber variedad porque no hay diferencias).

Ahora bien, esto que Lévi-Strauss observa en todo ámbito y en todo pueblo, es ignorado en sí mismo. Su propio sistema es triádico, pero a sus espaldas.

Participante del mismo Inconsciente Estructural que inhabita o utiliza —del modo en que una terminal es utilizada por el computador central— tanto a un hombre de la tribu Caduveo, Pueblo o Papúa; él también recibe ése «espíritu triádico». Cuando Lévi-Strauss establece sus binarismos explícitos, siempre indica una tríada subyacente: así al sistema Forma-Contenido se le adhiere naturalmente —por propia decantación teórica de la esencia de lo que el mismo Lévi-Strauss concibió o descubrió—, la Estructura. De esta misma manera, al par Inconsciente-Consciente, le corresponde, necesariamente, el Espíritu; mientras que a la dupla: Signo-Símbolo, el Ser (lo Significado/Simbolizado). Y, por supuesto, al Hombre-Mundo, el polo Dios o Absoluto.

Sin embargo, nuestro autor se aferra con tanto esmero a la dupla, que el falso equilibrio inestable de un par de opuestos que tanto lo fascina, termina quebrándose entre sus apretadas manos sin resistir la presión.

Cuando Lévi-Strauss intenta congelar la diada Forma-Contenido (la diada que otorga la forma al resto del sistema, el eje-plano «X» de su sistema de coordenadas), la bipolaridad es ya en realidad, una ilusión; el plano inerte y horizontal, sin el apoyo vertical de una Estructura pronto se inclina hacia el polo formal —sea por la ideología que cimienta su pensar, sea por sus raíces lingüísticas-fonológicas, sea por la estructuralidad marxista o la visión freudiana, etc.; sea, en definitiva, por intentar hacer una estructura sin considerar más que como invocación inicial, lo que una estructura es— y, en éste verdadero plano inclinado, el contenido rueda hasta caer dentro de la forma y ser engullido por su concepto. Una vez desestabilizado el metro patrón que estructura toda su obra, el resto de las diadas seguirá su mismo derrotero.

<sup>16</sup> A.S. (C), p. 181.

<sup>17</sup> A.S.2, p. 20.



La próxima dupla que tambalea, es el eje-plano «Y» de su sistema, el plano Hombre-Naturaleza, que es utilizado como dador de sentido al *totum* de su obra. Éste sufre, sin embargo, un desgajamiento más sutil.

Al comenzar su indefectible inclinación hacia el polo natural, el plano inicial se rehusa y lucha, es por eso que, en una primera fase, se escinde en dos vertientes: Hombre-Animal y Cultura-Naturaleza, intentando, por éste lado, un gambito: sacrificar una diada para conservar la otra. Sin embargo, al caer la Sociedad dentro de la Naturalidad —sabiendo que la Cultura ha sido previamente reducida a una subsidiaria del orden social, a una hija que lo apuntala y se desentiende, para ello, del individuo humano (ya que el individuo ha sido reducido a punto relacional, vacío nudo de interacciones, muda pieza de ajedrez)—, y arrastrar así a la Cultura junto con ella, provoca un efecto de onda que llega hasta el núcleo mismo de uno de sus seres (Cultura) y el universo relacional del otro (Naturaleza): si el hombre ha sido definido por su relación y no por su ser, y si, en consecuencia, «hombre» no es más que «sociedad» —no su sinónimo, sino su *definición*—; pronto el Hombre cae dentro del polo Animal. Abeja entre abejas, hormiga entre hormigas, lobo entre lobos, primate entre primates.

El tercer eje-plano «Z» que intenta llegar a la esencia antropológica, se resquebraja, así, como resultante de la intersección de los otros dos planos reducidos a aguzados puntos extremos.

La Humanidad-Sociedad ha caído porque, como dijimos, la segunda comprendía dentro de sí y no como tercer elemento a la Cultura; sin embargo esto aún pertenece al plano Hombre de la diada anterior. El elemento faltante del eje-plano «Y» que condiciona la ausencia marcada por la operación del eje-plano «X», es el Absoluto o la Divinidad. De éste modo, y por efecto cadena, al arribar a un tercer eje-plano «Z» Consciencia-Inconsciente Estructural, privado (gracias a la acción de los dos planos disminuidos anteriores) del tercer elemento Espíritu; vemos cómo éste se va reducido a un simple monopolio Inconsciente Estructural del cual la Consciencia es una débil expresión mentirosa y falseada. El hombre es, así, un pobre títere que juega a ser un individuo, cuando toda individualidad ha sido suprimida, al suprimirse el polo *Persona* en la dupla inherente a este eje Especie-Individuo. Éste es el «tercio personal» que sólo puede ser aportado por la consideración de un *Espíritu*, el cual sólo responde a la presencia de un *Absoluto*, fuente de la infinitud del *Contenido* de todo *Símbolo*.

Lo que nosotros sostenemos es que es éste derrumbe es fácilmente evitable, simplemente considerando lo que el propio Lévi-Strauss considera en todo modelo a estudiar: la naturaleza trinitaria real de todo aparente sistema binario. Es decir, la recuperación del tercer elemento equilibrante y dinamizante, el «superador immanente» o «mediador impulsivo».

De otra manera sólo estaríamos condenados a un continuo reduccionismo, sucedido no por incapacidad o simplismo, sino porque la propia teoría contiene un anticuerpo para sus errores: el estructuralismo presenta una naturaleza tal que, si alguno de sus presupuestos es forzado, toda la construcción se derrumba. Sólo hay una manera de ser estructuralista: no siendo reduccionista; es decir, no quebrantando los puntos de apoyo triádicos, so pena de desencadenar su auto-abolición por reduccionismo automático.

Que nuestro sistema de ejes sea compuesto, no por tres planos interceptantes, sino por tres *espacios* interceptantes es el resultado de atenernos esa ley. Pero que el sistema triplano de Lévi-Strauss se vea reducido a un objeto tridimensional pero puntual, también es consecuencia de ésa ley: de su incumplimiento.

Al antiguo plano del eje «X» que, al desmoronarse en el monopolio Forma, se ve restringido a una simple coordenada llana «x»; le corresponderá un espacio «X» delineador del esquema total **Forma-Contenido-Estructura**.

Al inadecuado plano «Y» (convertido en coordenada puntual «y»), un espacio «Y», **Hombre-Animal-Dios** cuyo sesgo humano contenga a la tríada **Sociedad-Humanidad-Cultura**, capaz de dotar de sentido al ser de la antropología y no al de una rama de la biología o siquiera de la zoología; y que, por fin, oponga a la reduccionista visión plana «Z» y finalmente unidimensional «z», un espacio «Z» del tipo **Especie-Individuo-Persona** que responda al profundo llamado esencial—capaz de dar razón de ser a una antropología filosófica y no a una mera mecánica cósmica de sistemas lógicos— de la tríada fundamental **Inconsciente Estructural-Consciente-Espíritu**.

Si bien parecería haberse sacrificado el principio de simplicidad que acompaña a Lévi-Strauss, no debemos olvidar que ése presupuesto, matemático, no se identifica con lo elemental. Así como en Lévi-Strauss la sencillez estaba dada no por una díada, sino por una tríada explicativa que, pese a ser numéricamente superior, provocaba una economía posterior del sistema; del mismo modo nuestro sistema triespacial (una verdadera «nonadimensionalidad») —imposible de ser representado en la imaginación, aunque matemáticamente correcto en el ámbito lógico-racional de un álgebra multidimensional— soluciona los problemas generados por una espacialidad, en principio mucho más fácil de representar, pero forjada a fuerza de empobrecer primero el objeto que interpreta.

Tal problematicidad deriva del carácter científico del planteamiento lévi-straussiano, frente al filosófico que intentamos conferirle nosotros.

El problema de toda ciencia y su método es que, para abordar la realidad primero debe parcelarla, acotarla y separarla, de modo tal que, finalmente idealizada, pueda repetirla en un ambiente artificioso y predeterminado. Ella procede de la parte al todo y aguza su visión en el microscopio, intentando acotar más y más su campo para reemplazar con la exhaustividad de la especialidad, la carencia de visión de conjunto, de interrelación macrosistemática.

Lévi-Strauss intenta, sin embargo, realizar con medios científicos una tarea filosófica: abarcar el todo; tomando por realidad al experimento de laboratorio, y a la regla metodológica por esencia objetiva.

Por esta razón sus conclusiones son forzosamente filosóficas, aunque viciadas de la pobreza del científicismo moderno.

Una visión filosófica —sin descuidar el detalle—, debe proceder del todo a la parte de acuerdo con su precedencia lógica; y no puede evitar partir de la asimilación explícita de una concepción determinada por la metafísica que soporta el sistema elegido. De tal modo opera, que, exponiendo los supuestos, le resulta fácil fundamentarse o retractarse en sus conclusiones, tomando siempre toda visión como esbozo y toda observación objetiva como punto de vista. Sin embargo, una vez lograda esta primer aproximación, es menester avanzar hacia la esencia de la cuestión y enfrentarse con un conocimiento absoluto (como posibilidad o como imposibilidad) ya sin los prejuicios, reducciones o ingenuidades de un método sin guía ni sustento antropológico-metafísico explícito (porque éste siempre existe, aún sustentando el razonamiento de sus detractores).

Nuestro método aporta, pues, una resurrección del método estructuralista en la forma en que jamás fue antes utilizado: como verdaderamente estructural, mediante la atención tanto a la forma como al contenido (pero no a un contenido formal sino a uno *efectivamente distinto*).



Este método no se conformará, sin embargo con una consideración de la forma y del contenido que termine desmayado en fórmulas generales o en discusiones retórico-metafóricas; ni tampoco se aquietará con la pura formalidad de una lógica, ni con la oratoria literarturesca de un contenido que, por demasiado grande y complejo es, las más de las veces, enredado antes que manejado.

Muy por el contrario, él intentará una síntesis que requerirá la entrada en escena de las mismas capacidades que el hombre primitivo utilizó al crear sus mitos: no sólo la razón lógica y el entendimiento discursivo, sino la imaginación creativa (no meramente recreativa o combinatoria de un simple *bricoleur*, sino la de un artista del *collage*) y el espíritu.

Sin esta referencia al espíritu, sin éste polo de salida, los sistemas simplemente redundarían, se copiarían unos a otros en una danza enloquecida en la que la referencia se agotaría en señalarse unos a otros. Si cayésemos así en una fatua retraducción de códigos entre sí: del social al atmosférico, del visual al botánico, del auditivo al económico; y la representación o la referencia humana se agotase en esta referencia formal o en la forma misma de la referencia, entonces el reduccionismo habría triunfado rotundamente o, lo que es lo mismo: el estructuralismo habría caído, mortalmente herido, sin remedio.

Para que la referencia tenga sentido, para que el círculo se rompa y la circularidad misma no sea la ley y la esencia de la humanidad; es necesario un polo extrahumano, uno que no sea simplemente la naturaleza o el hombre mismo; es decir, hace falta un *alter* verdadero, y el único *alter* posible para lo común de la materia y la forma en este universo, es decir, para la finitud y la contingencia, el único *alter* a la relatividad de las inter-referencias infinitas de espejos enfrentados, es el Absoluto.

Todo sistema humano pide un absoluto. El más extremo de los sistemas relativos, aquel que, por ejemplo, plantee como un hecho el que "nada permanece" (al estilo heraclíteo, humeano o, incluso nietzscheano), debe tener un punto cero, un postulado absoluto, un primer principio inamovible: hay algo que efectivamente no cambia, y eso es: la esencia de la misma variabilidad (pues si la *variabilidad* fuera variable, debería mutar en la *permanencia*, que es su única posibilidad de fuga). Del mismo modo que la teoría de la relatividad einsteniana tiene un punto fijo: la velocidad de la luz; así es necesario un Absoluto para éste sistema de interreferencias, no como un referente milagroso y extra-sistemático (un *deus ex machina*), sino como un *alter* a la referenciabilidad misma: alguien con quien el hombre pueda verdaderamente dialogar, y no permanecer meramente hablándole a un espejo ("Converso con el hombre que siempre va conmigo / —quien habla solo espera hablarle a Dios un día—..."<sup>18</sup>).

Este polo es el que, al comunicar, no comunica una exterioridad suya, ni una forma cultural de él, ni un derivado de su actuar, ni siquiera su actuar mismo; sino a *sí mismo* inmediatez y mediatizado en el símbolo mismo.

La única posibilidad coherente de nuestra relatividad —en un universo donde el todo precede a las partes porque no es el equivalente a la suma de ellas— es la preexistencia del Absoluto (tal y como el infinito es condición necesaria para la finitud si no se quiere que esa palabra sea un simple concepto vacío, un sonido sin significado).

El método sugerido por nosotros, puede, en definitiva, hallar un símil explicativo en la configuración de una caracola o un cuerpo de volumen helicoidal. Esto da por resultado que sea una verdadera estructura henchida de contenido y no un mero formalismo. Lisa y llanamente, propone la recuperación de una

<sup>18</sup> Machado, Antonio, «Retratos», *Campos de Castilla* (1907-1917).



estructura más rica y más estricta, que se despegue del extremo puramente formal, para acercarse a un equilibrio entre forma y contenido que no se incline en demasía hacia ninguna de las dos posturas extremistas. La estructura (personificada, materializada), es decir, una forma labrada por su contenido: esa es la verdadera estructura que Lévi-Strauss propuso componer en principio pero resignó al desestimar, obstinada e ideológicamente, toda forma de contenido.

Tal como en un organismo, primero deberemos atenernos a la conformación de los huesos: estructura, y luego a la carne: hermenéutica. El problema es que nuestro gasterópodo es un invertebrado y hablar de sistema óseo es una falacia, lo cierto es que la dureza de estos animales está dada por la concha calcárea, pero que, dicha caparazón es secretada por el manto o piel del molusco. En una palabra: la coraza formal es una función del contenido camal de ese ser. Es éste un análisis inverso al obtenido del tradicional, en el cual —gracias a la comparación de cualquier vertebrado— se sugiere la aparición primaria de los huesos y su cobertura posterior, ya que es la columna, la motriz y esquelética encauzante del resto de los órganos. Sin embargo, nosotros no proponemos esa primaria y primera aparición de la forma, luego recubierta de contenido motriz y vivificador, «encarnador» de su soporte óseo-formal (tal como Lévi-Strauss lo sugiere con su explicitación del análisis mítico de *armadura-código y mensaje*); sino que insistimos en la visión primera del propio Lévi-Strauss, aquella por la cual, es el contenido el que labra a la forma, forma que sólo se puede obtener en estado puro mediante el vaciamiento posterior de su contenido:

“A l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret à l'abstrait, et de reconnaître au second une valeur privilégiée. La *forme* se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère; mais la *structure* n'a pas de contenu distinct: elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel.”<sup>19</sup>

Podemos hablar de un relieve formal submarino generado por las corrientes oceánicas, que sólo puede obtenerse en estado puro mediante la evaporación total del agua salada que lo talló lenta y concienzudamente. Podemos hablar, incluso, de la tensión superficial de la gota esférica de agua que confiere esa esfericidad, precisamente, gracias a que responde a una característica de las moléculas del agua y no a las del alcohol o del aceite.

Respetando la amplitud que el análisis estructural merece englobar, logramos un ámbito en el que el estructuralismo comparte esa característica con la hermenéutica; pero, mientras que la Hermenéutica abre el camino aportando nuevos horizontes cada vez más amplios (como las ondas de un estanque), el Estructuralismo va detrás recogiénolos en su accionar (estructura en rosetón) y viceversa (Hermenéutica ↔ Estructuralismo), en un movimiento oscilante que se retroalimenta a sí mismo.

Gracias a este movimiento creciente y omniabarcante podría, incluso, ampliarse el método (tal como Lévi-Strauss lo quiere) hacia otros ámbitos no míticos (tal y como el mismo efecto caracol se repite en una piña, en la estructuras de las ramas de un pino, en una flor, en una ecuación fractal, en una galaxia, en el ADN, etc.).

La diferencia con la omnipresente Estructura lévi-straussiana radica en la naturaleza triple de su concepción.

Aquella diada quieta, mal orientada y desequilibrada por la injerencia constante de su ideología, que degenera en un monopolio extremista y reductivista; adquiere la seguridad de su quietud firmemente equilibrada en el centro, impulsada por el

<sup>19</sup> «La structure et la forme —Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp—» (1960) en A.S.2, p. 139.

movimiento de un tercero consumidor, de una tríada que incluye la dimensión espiritual del hombre junto a la animal y psíquica, y la intelectual-racional.

La circularidad perfecta de lo que se expresa en el ser, más la linealidad de lo económico y preciso, conforman el punto de partida al que deberá agregarse el tercer elemento.

Este método comparte con el caracol más características aún. Aquello que en la Naturaleza se da con eones de gestación, de acuerdo a una receta genética insertada hace millones de años (evolución según Schwabe<sup>20</sup>) por el ser en sí de lo que es material; el hombre debe leerlo en su idioma, traducirlo a su lenguaje (proceso posible por tener la misma estructura y ser hija de aquella [Lévi-Strauss] o porque se ve sólo lo que se puede ver, como se puede ver [Kant]) y convertir en coordenadas geométricas y estéticas, lo que originalmente correspondía a lo Natural.

Pero, ¿cómo se construye un caracol y no meramente una helicoide<sup>21</sup>, un mero ente matemático?

Debemos evitar caer en la falsa intersección cómoda de los sistemas metodológico-antropológicos de Ricoeur y Lévi-Strauss en una dialéctica facilista y extremista que sólo logra delinear un caracol dibujado en el plano, es decir, un conjunto de coordenadas geométricas y recetas estético-matemáticas.

También hay que eludir la peligrosa tentación de arrojarnos al extremo opuesto de lo visto con el fin de extremar el péndulo para equilibrarlo (así sólo lograríamos darte más vuelo al implemento). Es por ello que no podemos refugiarnos en un confuso y desestructurado hundimiento en el contenido, que nos tragaría como un pantano que ahoga aquello mismo que quiere resaltar; o en la falsa alternativa de partir desde el mero individuo (frente a la concepción social inicial lévi-straussiana) que nos hundiría en un solipsismo (husserliano tal vez).

Hemos visto que el territorio donde se operará, la zona virgen que nos dará la materia prima (como si el caracol fuese quien imprime la forma y a la vez lo es —por responder a la esencia de la visión y, por ende, de la esencia humana—) será el símbolo bajo la vestidura del mito.

En cuanto al método-caracola en sí mismo, la **recta direccional**, el corazón y eje del sistema, lo constituye el **estructuralismo** a la manera de Lévi-Strauss (limado y compensado por la segunda estructura, pero respetado en su territorio casi sin intervenciones de nuestra parte).

La segunda estructura corresponde al **cono de amplitud**, que sigue la dirección de la anterior y amplía el ámbito del símbolo —en el sentido de un símbolo «desenrollándose»—, y comprende la intervención de la **hermenéutica** bajo el signo de Ricoeur, donde el trabajo con el contenido enriquece al precedente y se interna, ahora sí, *per se*, en la estructuración de sí misma, logrando completar su propio ser más allá de la circularidad hermenéutica hacia una «helicoide hermenéutica».

<sup>20</sup> Receta evolucionista-estructural de acuerdo con la cual, toda estructura fisiológica, morfológica, funcional, etc. estaba ya presente en la primer forma viva; y cada una es escogida o descartada, a lo largo de las cadenas de vivientes evolucionados a partir de ella, de acuerdo con las necesidades del entorno. Esto explicaría la identidad estructural de elementos entre especies de géneros zoológicos muy diferentes (e incluso entre los reinos vegetal y animal), tales como el mismo esquema de cuerno en el rinoceronte y en el escarabajo.

<sup>21</sup> Por ejemplo dar una receta físico-matemática-formalista y estéril que genere un ente ideal sin vida ni sentido, tan sólo la conversión en reglas lógicas correspondientes a la forma humana de ver el mundo de un fenómeno más plástico y vital que se escapa a la construcción geométrica: **Helicoide**: superficie generada por una curva plana o alabeada que gira en torno a una recta fija a la vez que se traslada según la dirección de dicha recta, de modo que la proporción entre las velocidades de ambos movimientos se mantenga constante.



La **hoja alabeada** que describe el dibujo de la curva y que recoge la lectura de ése dibujo (artífice e intérprete, encerrado en su propio círculo hermenéutico, que tanto sintetiza como analiza el mito y el símbolo contenido en él), es constituida por la **imaginación** y para ello releeremos a **Gilbert Durand** a la luz de la generación de estructuras antropológicas.

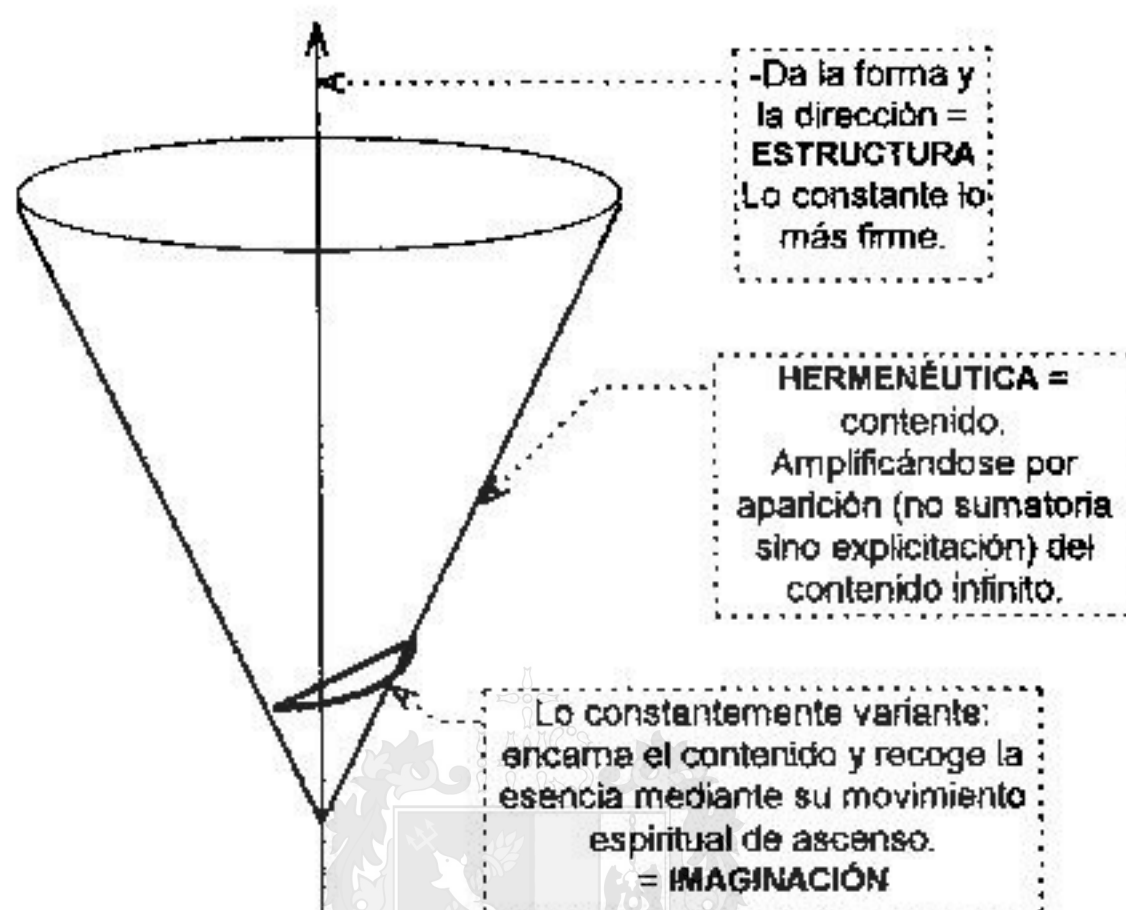


FIG. 5

La hoja que describe el dibujo es, en realidad tanto la imaginación, como el Inconsciente Estructural y la racionalidad de Durand, Lévi-Strauss y Ricoeur; los niveles, en cambio, estarán sugeridos por Husserl: excepto el tercer nivel que debe romper las restricciones del solipsismo.

Ella es quien realiza el dibujo; y su forma (*shape* más que *pattern*) estructural y esencial es la que provoca el cambio de nivel de ámbito (el alabeo de su superficie hace que el dibujo se eleve de un nivel a otro, que se despliegue); siendo, por tanto, la naturaleza de la imaginación la que posee la impronta alabeada. La imaginación misma en su raíz esencial última está alabeada, es decir, posee en sí, los tres niveles distintos: «fáctico», «esencial» y «trascendente». Sumando a ésta, la naturaleza del símbolo (que se emparenta con ella, —ya que, la imaginación es apta para ponerse de acuerdo con él o para abordarlo, puesto que comparte algo de su naturaleza, o no podría siquiera acercársele y, menos aún, ser compuesto por ella: acto por el cual puede, a su vez, descomponerlo—), obtenemos la fórmula que es capaz de sacar a luz el cambio de nivel fenomenológico que yace en su interior.

El símbolo como contenido, si bien organizado por la concepción hermenéutica, merezca una relectura de su tercera capa, en concomitancia con la imaginación. Me refiero al estudio psicológico-espiritual, al puente entre la imaginación y el espíritu que debe establecerse para lograr un entendimiento adecuado del proceso. Para ello es indispensable abordar el contenido simbólico desde una perspectiva individual-colectiva más profunda y pivotarla alrededor del Inconsciente Estructural, mediante un Inconsciente con una consistencia dotada de mayor contenido. Hablamos, a no dudarlo, del aporte que **Carl Gustav Jung** realiza al



entendimiento simbólico y a su creación-lectura en los abismos del Inconsciente Colectivo e Individual.

Las implicancias de la propia función multívoca que Ricoeur analiza, son vistas, desde esta perspectiva complementaria, como un fenómeno ubicado más allá de la racionalidad que recibe sus fuerzas del propio Inconsciente. La inagotabilidad simbólica, la riqueza inextinguible de su contenido —exacto contrapeso de la combinatoriedad autolimitada y probabilística de un sistema cerrado lévi-straussiano—, se pone en concordancia con otro pozo siempre abundante: el Inconsciente (indescifrable e inabordable en sí mismo), constantemente retraducido a la consciencia sin ser abarcado nunca.

La utilización del símbolo como instrumento de captación de lo infinito y de lo que posee contenido infinito (Jung-Ricoeur), expresado mediante formas y combinaciones de elementos básicos —aunque no atómicos— finitas (Lévi-Strauss) se unen para intentar explicar lo **mistérico** mismo.

Pero, además, Jung no sólo realizará el gran aporte de un Inconsciente que, como adelantamos, complementa al lévi-straussiano —aún en oposición, ambos, al clásico freudiano (no solamente personal sino de existencia posterior a la experiencia, y no precedente, condicionador, enriquecedor y creador, como en los casos citados)—; sino que introduce la dimensión fuertemente personal a un tema que en Lévi-Strauss es subsidiario de la socialidad: el símbolo personal, tratado aquí, no como consecuencia del entramado social —traducción individual o «nodal» de una actitud fundamentalmente comunitaria y hasta «específica»—, sino como proceso eminentemente personal y «personalizador» (individuador).

La hoja alabeada recibe, así, la pista faltante para la lectura de la matriz causal del alabeo mismo, es decir, de la posibilidad de ascenso-desenso por medio del mito en las diferentes capas o niveles de la humanidad y de cada persona, e incluso, de la naturaleza cósmica en su trinitaria partición: inerte-vital-racional y su fuga espiritual hacia la trascendencia de sus propios límites.

Particularidad y comunidad, totalidad y unidad, los polos aparentemente irreconciliables deben también ser terciados en una visión antropológico-cosmovisional profunda, nueva y, en definitiva, tan antigua como el símbolo.

Finalmente, el movimiento es la clave central de todo: sin él nada sucedería, ni la composición ni la lectura. Llegaremos, pues, a la conclusión de que ese movimiento no es ni físico-mecánico (correspondiente meramente a las leyes de la naturaleza), ni exclusivamente orgánico (correspondiente solamente a las leyes instintuales, orgánicas, psicológicas o intelectuales), sino, fundamentalmente, **espiritual**.

Y como éste es un tema totalmente desarticulado por Lévi-Strauss, que llega a definir al espíritu como capacidad cerebral fisiológica-psicológica<sup>22</sup>, es decir como órgano físico-químico regido por las leyes de la materia y condicionado en su pensar, actuar y lógica por esas mismas leyes de lo inerte (que ameritaría más el invocar a un Newton o a un Einstein para «explicar» al hombre y no a un Rousseau o a un Jung); debemos partir de cero en la contemplación de ésta potencia no-animal, ni física, ni psicológica.

<sup>22</sup> "... les énoncés de la mathématique reflètent au moins le fonctionnement libre de l'esprit [sino la realidad misma], c'est-à-dire l'activité des cellules du cortex cérébral, relativement affranchies de toute contrainte extérieure, et obéissant seulement à leurs lois propres. Comme l'esprit aussi est une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses: même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos. Sous une forme symbolique, elle illustre la structure de l'en-dehors: «La logique et la logistique sont des sciences empiriques appartenant à l'ethnographie plutôt qu'à la psychologie.» (Beth, E. W., Les Fondements logiques des mathématiques, Paris, 1955, p. 151)." P.S., p. 296 (Nota) (La negrita es nuestra).

Utilizaremos, sin embargo, como guías seguros para éste peligroso viaje mas allá de lo animal, lo vivo, lo psicológico y lo inerte, el encauzamiento de autores como **Scheler, Quiles, Agustín, Pannikar**, quienes nos conducirán —al menos hasta las bifurcaciones en las que nos alejaremos de ellos— por un seguro rastro.

El concepto de espíritu que intentaremos manejar, aparecerá, en principio, como un extraño mosaico de raros colores; pero recogerá, a la distancia (y gracias a una laboriosa reedificación), el aspecto de un mosaico gaudiniano (de natural y modernamente antiguo simbolismo ondulante) —la Casa Batlló: San Jorge y el dragón— o el de uno paleocristiano (de ondulado río de celestes y dorados para el columbiforme espíritu) —Rávena y el pez crístico—.

“Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la «evolución natural de la vida», sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la «vida» es una manifestación parcial.”<sup>23</sup>

Un flameante, sinuoso y ondulatorio espíritu no-psicológico, no-social, no-colectivo, no-fisiológico, no-orgánico, no-físico; artífice de una especie de intuición espiritual de lo Absoluto (o incluso de una infusión de dicha «idea» de absoluto que éste realiza en nosotros).

“Atesora la individualidad, el concepto único de la diferencia respecto de toda otra cosa y de la posición relativa respecto de todo otro ser humano o ser viviente o inanimado. Le da dirección única, evolución única, originalidad y novedad, acervo y bagaje básico personal, relación única, puesto relativo (que siempre es único) no como individuo sino como persona, no como ente (que todo es único en definitiva) sino como Autoconsciencia abierta a los mundos interno y externo. Capaz de abstraerse de este mundo y de crear otros mundos, y capaz, finalmente, de elevarse por sobre el mundo hacia lo Absoluto que da sentido a su relatividad (sin que por ello se limiten los actos del espíritu a la sola intuición).”<sup>24</sup>

La chispa incuantificable y cuyas cualidades son ajenas a todo sentido, a toda captación sensible, y que trasciende al entendimiento mismo.

Él, el único capaz de lidiar con el infinito contenido del símbolo y con el *mysterium* que fascina y aterra en la epifanía de su eterna revelación, no como una diada respecto de lo natural, sino como algo más esencial aún que la oposición misma.

El resto de los autores a considerar dentro del plano estrictamente filosófico (o incluso psicológico o estructural lingüístico) a lo largo del cuerpo de nuestra obra (nos referimos a Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Henri Bergson, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Ferdinand de Saussure, Michel Serres, Roland Barthes, Noam Abraham Chomsky, Umberto Eco, Julia Kristeva, entre otros), serán referidos única y exclusivamente a modo de plataforma de despegue para nuestro propio pensamiento, es decir, *no porque sigamos su línea de avance* sino porque su punto de vista ofrece una perspectiva válida para poder avanzar en la nuestra. En resumen; su campo de validez será el de una ilustración, el de una referencia obligada a un marco teórico óptimo —y genial en muchos de los casos— capaz de darnos el plafón adecuado para nuestras propias —y mucho más humildes— elucubraciones; considerando su guía como un apoyo temporal

<sup>23</sup> Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, 20ª ed., Bs. As., Losada, 1994, p. 54.

<sup>24</sup> Mira, Teresa Pilar, *Crítica de la relación Cultura-Naturaleza, a partir del concepto de Inconsciente Estructural, en el primer Lévi-Strauss*, Op. cit., p. 14.



de base y no como una adhesión teórica (abrevando sólo en las ideas-marcos capaces de impulsar nuestros propios puntos de vista, pero no en su fondo teórico total).

Obtendremos así, como método, a un instrumento «vivo» capacitado para abordar un ambiente «vivo» y a un objeto «vivo»: el mito y el símbolo, respectivamente.

Pero el estudiar cómo la caracola ha sido compuesta, cómo se adhiere a la naturaleza de lo estudiado, cómo le sirve a su creador, cómo capta y engulle el mito espiralándolo para, finalmente, dejar un rastro de plata que conduzca, como camino celeste, hacia la esencia del hombre mismo; nos deposita sobre aquel primer y primario objetivo: observar al hombre.

Hemos propuesto numerosas metáforas visuales, quizás sea hora de proponer una auditiva. La caracola del método nos permitirá oír un océano de voces humanas en choque y estrépito armonioso, a lo largo de los siglos, desde que el primer hombre o pre-hombre *neanderthalensis* colocó, como signo de vida, la hélice de un pequeño caracol sobre el pecho yerto de un ancestro o un descendiente —intentando, quizás, iniciar su resurgimiento—, o desde que algún *cro-magnon* pintó sobre una pared la *esencia visual y empírica* del animal que quería capturar como *ens realis* durante la cacería subsiguiente; hasta los toros alados de los palacios de Persépolis, hasta el relato de los Shuswap de la Columbia británica, donde las muchachas-ciervo y los viejos-linces y la niebla danzan en una triádica mediación, o hasta la aparición de ángeles-máquinas y máquinas-humanas en las pantallas y las mentes de los jóvenes nipones, extáticos de *animé*, o de los occidentales, perdidos en las arenas eternas del Duna-Arrakis herbertiano que espera su falso/verdadero mesías.

El mito nos inhabita, atraviesa y eleva. Nos enhebra unos a otros, nos conecta más allá de lenguas y tiempos, razas y sueños, y nos convierte en humanos individuados y metamorfoseados mediante la auto-elevación por sobre nuestras propias cabezas y limitadas líneas de visión.

Nuestra esperanza consiste en que un hombre, tomando esta caracola como como de llamada, y mediante el aire mítico, elabore la más simbólica música capaz de llamar frente a sí a su propia esencia. Logrando, de esta manera, por fin, contemplar, a través de la vaporosa figura de éste ser esencial de niebla y mitades, en los ojos de cada hombre, sus propios ojos.

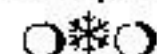
-Pilar, Bs. As. 30 - 31 de Julio del 2001  
San Pedro Crisólogo  
San Ignacio de Loyola

## Introducción: Viaje a través de la lente.



“ut oculus, sic animus, se non videns, alia cernit.”

(Marco Tulio Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, I, xxvii)<sup>25</sup>



Un aspecto fundamental del conocimiento humano en general, nos lleva inevitablemente al planteamiento de la necesidad de una mediación —que, en definitiva, es de carácter simbólico— respecto de un caso particular de éste: el *autoconocimiento* humano; nos referimos a la imposibilidad del hombre de acceder, mediante el instrumento propio de un proceder, al estudio del proceder mismo.

“No es posible que la misma cosa, en uno y el mismo tiempo, sea y no sea.”<sup>26</sup>

Ésta es una imposibilidad radical, una imposibilidad lógica. Más allá de cualquier otra consideración práctica o teórica, la forma misma del pensar humano excluye la autocontemplación directa en cualquier posible aspecto imaginable, tanto en el seno de una disciplina como tomando a la consciencia misma como instrumento de conocimiento del *sí mismo*.

No se puede juzgar científicamente a la ciencia.

No se puede medir con el calibre con que se mide la longitud de una hormiga, la exactitud de la teoría que el entomólogo desarrolla respecto de su investigación.

No se puede ensayar una gnoseología de la gnoseología.

Todas y cada una de las disciplinas requieren de otra disciplina superior (o enfrentada al menos), o de naturaleza distinta para poder entenderla. Y una disciplina no puede, esquizofrenicamente, ser y no ser ella misma para poder admirarse a sí misma como «otra».

Los límites de la lógica no se fijan en la lógica, porque se cometería el absurdo de pretender sobrepasar a la lógica misma para, viéndola desde los ojos de Dios, «mensurarla»; lo cual es un contrasentido ya que implicaría pensar, por un momento, *por fuera* de los límites del pensar (si es que reconocemos, claro está, a la lógica como aquella disciplina que se ocupa de la forma del pensar mismo).

No puede, en definitiva, nada que pertenezca a la esfera de la intelectualidad, racionalidad, imaginación o entendimiento humanos; contemplarse a sí misma, porque requeriría la escisión del objeto<sup>27</sup> en dos (hablamos de cualquiera de las

<sup>25</sup> Como el ojo, así el espíritu, aún no viéndose a sí mismo, ve las otras cosas.

<sup>26</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1062a1.

<sup>27</sup> Debemos aclarar suficientemente que, cuando hablamos de *objeto* y *sujeto*, lo hacemos en las acepciones más puras y menos kantianas de los términos. No suponemos un Sujeto como sustrato constituyente del Objeto, sino de la simple presencia del Yo como «arrojado debajo» del objeto, para sostenerlo como «arrojado en frente», como opuesto, como punto de referencia de la objetividad del objeto, del «en frente» de lo enfrentado; pero, al mismo tiempo, como contemplador-manipulador de un ente-en-sí-mismo *tal como es* en sí mismo y *NO tal como* el sujeto lo constituye o lo capta.

La posibilidad del conocimiento de lo *en sí* no nos es ajena, evidentemente no admitimos que se da por el camino de las ciencias (tal y como la modernidad y nuestra época misma, entienden la



disciplinas, o del Yo en nuestro caso —aunque, este último, jamás en sentido propio—, a la vez que la conservación de la identidad de sí mismo.

La característica de la reflexión, de la «visión» del conocer<sup>28</sup>, implica la existencia de dos polos enfrentados por la diferencia (que no es más que la consecuencia de la necesidad más básica y primaria de la no-identidad) y ligados por el acto o la relación: llámese reflexión, visión o conocimiento.

Un autoconocimiento directo implicaría, pues, la constitución del mismo ser, al mismo tiempo, en objeto y sujeto (lo cual representa ya en sí mismo una paradoja), pero objeto y sujeto *sincrónicos y diferentes* (¡he ahí el mayor de los problemas!).

La constitución bipolar de un mismo ser, exige superar el principio de contradicción, exige superar la propia bipolaridad en una jánica construcción artificiosa que, rápidamente, nos tiende sus redes en la vieja trampa kantiana (rechazada por nosotros terminantemente), de la constitución del objeto por parte del sujeto.

La falaz  $A = A$ , no puede entenderse más que como «A». Porque si, en efecto, se tuviesen dos A, no podrían ser postuladas, bajo ningún concepto, como idénticas, a no ser que sea una y la misma (o a menos que nos atuviésemos a una teoría de forma y contenido tipo aristotélica); y, si fuera una y la misma, no podría jamás plantearla como A igualada a A, es decir, como dupla.<sup>29</sup>

ciencia), pero sí por el camino de la filosofía, camino que, en su etapa cumbre, se abre a la contemplación de lo místico y, por ende, del ser y aún más.

Es necesario pues recalcarlo: El sujeto determina lo *alter* del objeto en tanto objeto, a diferencia del *ipse* de sí mismo en tanto sujeto y, al mismo tiempo, dibuja la insuficiente y aberrante consideración del *ipse* como *alter* en sí mismo, es decir, del Sujeto como Objeto, en cuanto escisión de imposibilidad lógica —a menos que primero se haya hecho una tergiversada y defectuosa copia o una parcialización antinatural del Sujeto intentando separar *realiter* (y no sólo idealmente) lo inseparable (cuerpo de alma, vida de espíritu, organismo de razón, etc.) para objetivarlo; frente al original con el cual no se puede jamás identificar, en el primer caso, puesto que son dos entes y por lo tanto dos individualidades, y por ende, «dos»; o frente a los desechos mutilados que restan del Sujeto, en el segundo, como si el cerebro entendiese al corazón porque se ha separado a éste del cuerpo para ponerlo en frente suyo—.

El Sujeto sostiene entre sus manos el objeto y lo alza del resto del medioambiente en el cual yace empotrado, para recortarlo como puesto en frente, como ser-en-sí privilegiado y elevado por la mirada del sujeto que lo observa como es él (el Sujeto) y como es en sí mismo (el Objeto) a un tiempo; y en ese acto el Sujeto se reafirma como no-anegado él mismo, en el mundo.

<sup>28</sup> Un «conocer», por supuesto, alejado del conocer en sentido kantiano, del simple unificar, del constituir lo conocido y ver en él no una cosa en sí, no un *noumeno*, sino el «propio ver».

<sup>29</sup> La igualdad como tal es un absurdo en el plano de la realidad. Dos cosas no pueden ser iguales sin ser la misma cosa, y la misma cosa no puede enfrentarse a sí misma sin escindirse, y al escindirse ya no son la misma cosa y tampoco iguales (puede compartirse la forma, pero no la materia). Equivalencia e igualdad se excluyen. La primera mantiene rasgos distintos sobre una base común, o rasgos similares sobre bases diferentes (dependiendo de una visión estructuralista-formalista o de una visión «de contenido» o substancialista); la segunda implica romper con el principio de no-contradicción: ser al mismo tiempo dos cosas distintas y una sola idéntica a sí misma ( $x = y$ ), o ser una misma cosa no-idéntica a sí misma ( $z = z$ ).

Seguiremos aquí, por un instante a Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*. En 5.5302 despunta su crítica a la definición russelliana de «=», y en 5.5303 agrega: «Dicho sea de paso: es absurdo decir de dos cosas que son idénticas, y decir de una que es idéntica a sí misma no dice absolutamente nada». Wittgenstein suplanta la identidad por la función autorreferente —y, por ende, vacía, formal—  $f(a,a)$ . La referencia a sí mismo sólo puede ser actuada, no definida; sólo puede ser mimada, encarnada, pero no señalada o significada por un tercero señalizador, vgr.:  $a = b$ . («Expreso la igualdad del objeto mediante la igualdad del signo [«mismo», agregaríamos nosotros] y no con ayuda de un signo de igualdad». 5.53).

Tener, pues,  $a = a$ , nada me dice de  $a$  (4.241, 4.242, 4.243), nada aclara, nada aporta, excepto unos formales y teatrales «admiráculos de la representación» (*Behelfe der Darstellung*. 4.242). Que el hombre es el hombre, no me dice qué es el hombre; de este modo es una referencia nula

Tampoco es la monopolaridad la respuesta: No puede el ojo verse a sí mismo.

La intervención del tercer polo es, aquí, inevitable; es la necesidad de la interposición de un mediador que, al mismo tiempo, funcione como «otro» y como «mismo». Ésta es la característica de todo catalizador, de todo mediador: introducir un paso intermedio por el que se llegue indirectamente al punto al que nos es imposible introducirnos de lleno sin anularnos *ipso facto*.

La *alteridad* está garantizada por la esencia del tercer elemento: es un no-Yo, un no-sujeto, no-investigador. Pertenece a la esfera lógica del mundo, con exclusión del sujeto que ejecuta la acción cognoscente, reflexiva, visual, etc.

Pero, al mismo tiempo, y por cierta característica que pertenece tanto a éste objeto como al propio sujeto, logra incorporar sobre sí la totalidad de las características de la *ipseidad* del sujeto o del primer polo.

Hablamos, entonces, de un ser de la entidad del símbolo. Sólo un símbolo puede ser «tercer polo» entre irreductibles.

La igualdad misma no puede sostener la contradicción en sí; el símbolo, sin embargo, sí puede. Es la diferencia esencial entre un tratamiento simbólico y un tratamiento sintáctico-sintagmático de la realidad. La utilización del signo (un mero indicador, simple y llano señalador del objeto) implicaría hacer recaer en la cosa misma el peso de su propia autodestrucción, al ejecutar una *directa* igualdad y alteridad en sí misma. El símbolo, sin embargo, absorbe la identidad y la alteridad en su cuerpo debido a su esencial *doble naturaleza*. La participación en los dos reinos que el símbolo posee, permite zanjar (sin romperla) la trampa de la no-contradicción aristotélica,<sup>30</sup> nos permite, por así decirlo, burlarla mediante un «rodeo» de la misma.

Este «*ipsum-alterum*» funciona como perfecto punto medio: no es totalmente *ipse*, no es totalmente *alter*, y su unión genera una categoría que no lo reduce ni a la suma ni a la mezcla ecléctica.

El símbolo es el espejo del ojo. Es de una forma y materia, de una naturaleza, diferente al ojo; pero posee la imagen idéntica, fiel y completa de él, y capta el momento mismo de la mirada. En él, el ojo, no sólo se observa a sí mismo: se observa a sí mismo mirando; se observa a sí mismo mirándose; observa el acto mismo de mirar; observa su mirada misma; observa el mismo mirar.

¿Cómo puede suceder esto? No es solamente que el espejo haya sido manufacturado por el hombre que posee el ojo o por alguien idéntico a él, o con el específico fin de servir a la visión...

(Hablamos de símbolos considerados como tales por ser obras del hombre: arte, mitos, instituciones, monumentos, etc.)

porque es preciso saber *qué* es (qué cosa es) el hombre para identificarlo con algo, incluso consigo mismo.

Este es el basamento mismo de nuestra proposición.

<sup>30</sup> Sólo un ente, en sí mismo, como símbolo totalmente identificado con la cosa, como signo-símbolo unificado, podrá romper propiamente la brutal trampa lógica que ahorca a los seres finitos; hablamos del ser en quien esencia y existencia se identifiquen. Sólo la divinidad rompe la trama sin estar en ella y sin haber salido de ella nunca.

La versión de Juan Escoto Erígena trabaja sobre esta creación que debe estar en Dios —ya que fuera de Dios nada hay— y que por lo tanto debe ser Él —puesto que en Dios no hay divisiones y lo que «hay en Él» es Él— pero sin identificarse panteísticamente con Él. La creación proceda y regrese de y al Padre por un proceso físico-dialéctico de división y análisis; como manifestación divina.

Este trabajo filosófico de Erígena instauro la dialéctica universal como una fisiología universal; a partir de aquí —y, por supuesto, pasando por Hegel— obtenemos una simbólica y una semiótica ontológicas.



...El agua preexiste al ojo y le presenta un espejo apto y adecuado. No fue construido por él y, si hablamos de preplanificación, la causalidad se invertiría ya que, en apariencia, pareciera que el finalismo de un ojo creado para ver el agua irrumpiese aquí.

(Hablamos de símbolos naturales que también reflejan al hombre: la fuerza del trueno, la bondad del agua, la ternura del calor solar o su salvajismo.)

Ni el vidrio, ni el agua son espejos por compartir «rasgos» específicos con el ojo: no es, el vidrio, apto para encarnar la efigie del ojo porque subyazca una semejanza o conexión entre su ultraviscosidad líquida y la cámara vítrea del globo ocular; ni porque la haya entre el reticular y geométrico cristal y el transparente órgano que, a modo de lente, constituye el cristalino del ojo; ni tampoco porque se dé un tal enlace entre el agua y el fluido humor acuoso de la cavidad interior del órgano visual.

Ahora bien, debemos distinguir los niveles.

Si bien cualquier cosa es factible de reflejar al hombre en cuanto símbolo —presentando así características específicas que afectan a todo lo existente (es decir, pertenecientes a la naturaleza misma del ser y del ser-para-el-hombre o, lo que es lo mismo, del ver-del-hombre)—, no se agota la referencialidad del símbolo en una alegorización del hombre mismo, sino que —como veremos más adelante—, refleja otro polo: el infinito, específicamente; y es *porque refleja el infinito, que refleja al hombre* —en el sentido de una conexión necesaria del hombre con el infinito, para ser hombre—, esta es la condición de la esencialidad humana como tal; su religazón con el Absoluto.

El espejo propio del hombre para un autoconocimiento (excluido aquí, por ahora y en forma artificial a efectos de la metodología, el tipo esencial de conocimiento simbólico: del infinito), no es el simbólico espejo natural (luna de agua mansa o cristal plateado), sino el específico de su encarnadura.

Los símbolos son elaborados por hombres, reconocidos y ensamblados por hombres, y creados, en definitiva, pura y exclusivamente para hombres. Esta armadura y ligazón del símbolo es lo que revela al hombre tras él; mientras que es su esencia inagotable —y no su encarnadura o faceta, la cual es estrictamente humana— la que revela al Absoluto que lo origina y sustenta.

No es la posibilidad del infinito brillo de la joya —de la interminable variación de destellos, de la copia de innumerables matices y formas presentadas ante ella— la que refleja lo que aporta el hombre, sino el labrado de las facetas (la encarnadura del mito; el escorzo bajo el cual se presenta: árbol, piedra, círculo, etc.) y, más aún, *el engarce*, el que lo logra: El metal que sostiene el cristal, es el mito, la obra de arte, la historia, el monumento; la manufactura humana es quien teje, utiliza, pule, une e interconecta los símbolos básicos —de contenido infinito y encarnadura finita— de la propia esencia.

El secreto de la *ipseidad* del espejo bruñido y labrado (previo pulido del vidrio y plateada una de sus caras con fino arte), respecto del espejo de agua calma de un lago glaciar en un día de movimiento atmosférico mínimo; radica en el marco.

No es la naturalidad del agua la que nos refleja mejor, ni el pulido del vidrio el que rivaliza con el estanque; sino el hecho de que, lo que mejor refleja al hombre, no es la absorción cero del espectro lumínico de su superficie, sino el *objeto* «espejo» mismo: su marco, su frente, su firma, su dorso; las manos que lo forjaron, la mente que lo concibió, el análisis geométrico-óptico que lo interpretó.

Así, el mito, por las características que mencionamos en el Prefacio, es la elección básica entre todas esas posibilidades de reflejar al hombre, por ser espejo y huella del hombre a un mismo tiempo.

Ahora bien, frente a éste conocimiento necesariamente mediatizado, surge un interrogante válido: ¿Qué sucede con el conocimiento inmediato, con el conocimiento intuitivo?

Lejos estamos de negarlo (¡ésta es, justamente, la piedra angular de nuestras consideraciones respecto del símbolo!), pero es improcedente, a nuestro ver —el cual se basa en la coincidencia con la visión ricœuriana—, respecto del autoconocimiento. En una intuición de tipo fenomenológico-hermenéutica, como lo adelantaba Scheler, la intuición como saber es *a posteriori* respecto de un *a priori*; es decir, sigue siendo esencialmente *a priori*, básica y primera diseñadora de la existencia que acontece contingentemente, pero depende de una observación experiencial (hablamos de la ideación, de la funcionalización de una intuición esencial mediante la categorización del objeto visto como medida del resto de lo observable, de la captación directa de la esencia en la cosa particular; la esencia universal en el «esto»: el *aeternum* captado, no en la abstracción del conjunto o mediante la inducción, sino por la visión que capta lo esencial —como atravesando una valva transparente— en el *hic et nunc*). El conocimiento —de acuerdo a una forma fenomenológica de comprender— nos es dado en un *totum* intuitivo (exactamente a la inversa del proceso de unificación o síntesis kantiana), pero la captación de esa intuición deviene a través de la experiencia.<sup>31</sup> Para que el *a priori* originario se transforme en *a priori* subjetivo, es necesaria la captación, por medio de la experiencia, de la esencia en el caso.

Estamos en medio del viejo dilema de la relación entre el todo y la parte, que se traduce en aquella otra (aquella que se inscribe entre los órdenes del ser y el conocer, cruzándose, interceptándose y difractándose al pasar de un «medio» a otro) del paso de la necesidad a la contingencia, de la infinitud a la finitud.

Adoptar un punto de vista tal, implica tener en cuenta el paso del ser al conocer no como entre vías paralelas que deben ser conciliadas al modo cartesiano o leibniciano, sino como partes de una misma verdad o realidad (mucho más agustiniano, diríamos) que, como la luz, se desvía en el límite de los dos ambientes e, incluso, pierde nitidez y velocidad, aunque no consistencia. El nexo mediador, el tercero afín concomitante a ambas y entre paralelas (no al modo superador hegeliano sino de un modo más esencial, más acá y conciliador, pero, al mismo tiempo, propulsor de una superación no en él, sino con él; es decir, impulsor de una superación que se da en la tríada entera movilizadora por él en dinámico equilibrio), ése es el modo y la forma del autoconocimiento.

Ésta posición nace, una vez más, en la vía tercia que hemos elegido respecto de dos extremos: el solipsismo cartesiano-husserliano y la socialización lévi-straussiana-marxista; pues estas polaridades hunden en un camino sin retorno a la interpretación del hombre.

El primero trata de trazar un sendero del uno a lo múltiple, partiendo desde la consolidación de la base de certeza en el individuo, en el Yo personal individual. Ésta concepción se cierra sobre sí misma —si no recurre a alguna ruptura del sistema—, estrangulando al individuo en un solipsismo imposible de evitar de otro modo más que abriéndole una brecha al sistema, proporcionando un escape, ya sea hacia una intersubjetividad fundamentante de la subjetividad o hacia la trascendencia divina que garantice la coincidencia de los órdenes del ser y el conocer por su naturaleza Absoluta, contenedora de la Bondad como positividad o perfección.

<sup>31</sup> Cf. Scheler, Max, *De lo eterno en el hombre*, —La esencia y los atributos de Dios—, 1ª ed., Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1940. (Traducción del alemán de Julián Marías, del original de 1921); pp. 180 y ss.



La otra opción parte del conjunto sistematizado de la sociedad como una gigantesca totalidad sintáctica donde la forma, el esquema, es la base definitoria y la piedra de toque de la veracidad de un universo relacional intertraducible, porque reviste a un único código lingüístico-ontológico universal, que termina engullendo la esencia misma de lo que define: la humanidad. El hombre termina, así, residiendo en el conjunto de sus relaciones sociales que lo alejan de la animalidad y lo sacan de la naturalidad hacia la culturalidad (naturaleza que, en realidad, comparte su esencia relacional, y por ende, se identifica con la cultura); frente a lo cual el individuo humano no es más que el nudo fáctico donde se cruzan las diversas relaciones que establece con el mundo y el resto de los individuos. Aquí el hombre se ha nulificado en pro del conjunto.

La primer visión —que nos encierra en el solipsismo— surge a partir de un autoconocimiento entendido como «inmediato» o intuitivo, y aquello es su lógica consecuencia. Sin embargo, tal noticia de la propia existencia no llega jamás a ser autoconocimiento, y apenas se queda en la señal, como adelantara Kant.

La segunda, propone un conocimiento inductivo del hombre a partir de un método científico lleno de presupuestos: la idea, propia del materialismo dialéctico, de la aplicación de la rejilla lógico-matemática sobre el propio ser humano. La conversión del método gnoseológico en supuesto metafísico-ontológico, el traslado de lo meramente metodológico al corazón esencial de la existencia y del ser.

La reflexión no es pues, ni inducción, ni intuición.

“Podemos afirmar que una filosofía de la reflexión no es una filosofía de la consciencia si entendemos por consciencia la consciencia inmediata de sí mismo. La consciencia es una tarca /.../, pero es una tarca porque no es algo dado.”<sup>32</sup>

La noción básica y primaria de mí mismo la poseo sólo en calidad de eso: noticia vacía.<sup>33</sup> Hume nos decía que era imposible aprehenderme a mí mismo sin mis percepciones; que, en definitiva, no tenía nada más que eso: percepciones, y que no había ningún sustrato sustancial que las soportase, conjugase o generase.

La verdad del pensamiento humeano recae en el hecho de que, precisamente, es imposible entreverme en estado puro sin el revestimiento visible de la materialidad o la sensibilidad.

El problema radica en que, justamente, son esas mismas percepciones las que señalan hacia un sitio vacío de sensibilidad y materia, un recinto negativo para los ojos: el sujeto existe efectivamente, solo que no es visible a sí mismo. La sombra cualitativa que se escapa a lo cuantitativo, la señal negativa de la existencia de lo invisible, la nada que revela al ser, generan una suerte de extraño heideggerianismo con una antropología en sí.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> I.S.M. (C.) pp. 66-67.

<sup>33</sup> “Sin duda alguna, tengo una apercepción de mí mismo y de mis actos y esa apercepción es una especie de evidencia. No se puede objetar a Descartes esta proposición irrefutable; no puedo dudar de mí mismo sin percibir que dudo. ¿Pero qué significa ésta apercepción? Una certeza, sin duda, pero una certeza que carece de verdad. Como comprendió Malebranche por oposición a Descartes, esta percepción inmediata no es más que un sentimiento y no una idea. Si la idea es luz y visión, ni hay visión del ego, ni luz de la apercepción. Sólo siento que existo y que pienso, siento que estoy despierto: tal es la apercepción. En términos kantianos, una apercepción del ego puede acompañar todas mis representaciones pero dicha apercepción no es conocimiento de sí, no puede transformarse en una intuición relacionada con un alma substancial. Por último, la reflexión está separada de todo conocimiento del Yo por la crítica decisiva que dirige Kant contra toda «psicología racional».”

Idem.

<sup>34</sup> Cf. Heidegger, Martin, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque*, 1ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1995. (Traducción de Cortés, Helena y Leyte, Arturo de *Gesamtausgabe. Band 5. Holzwege*, s.d., Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1984); Nota N° 13.

Sucedría aquí, lo que al globo ocular que, viendo que era incapaz de observarse a sí mismo, supuso que no existía, y que sólo había «visiones» (quizás de nada concreto tampoco) que, instantáneamente, se sucedían unas a otras dando, en su fílmica sucesión fotográfica de zenonianas quietudes (de *quantas*), la ilusión de un *continuum*, de un *ens* sustantivo y unificador de esas visiones (y de sus copias, las imágenes), llamado «ojo».

El Yo es perceptible, por tanto, como esa «seguridad» cuasi lingüística, dada por la desinencia misma de mis verbos personales (escribo, pienso, amo, sueño... avanco, crois, offre, espère... lego, disco, concipio, oro...) que recubre mis percepciones y las acompaña: única posibilidad de que sean «mías». Pero, no porque las percepciones sean mías, existe la apercepción; ni, porque existe el Yo aperceptivo, las percepciones son mías; sino que la simultaneidad es imprescindible.

Es la visión de esas mismas cosas, en tanto reflejantes de las visiones *mías*, las que me devuelven la certeza del ojo. Siento, sufro que «soy ojo», mas no puedo asegurarlo. Mi certeza, convertida en verdad, requiere la exteriorización de mí mismo.

La captación de esa verdad implica, no la prueba de mi existencia, ni la pista de mi paso a través de mi impronta, sino la huella de mi esencia desgajada en cada cosa que toco. Cuando admiro «un» Matisse o «un» Bosco, «un» Van Gogh o «un» Botticelli, no estoy afirmando la existencia histórica, fáctica o metafísica de Henri Matisse o de Jeroen Anthoniszoon van Aeken (Hieronymus Bosch), de Alessandro Botticelli o de Vincent Van Gogh, sino la esencia de su idea, la fuente de su simbología, la psique y el espíritu tras el paño o la madera; y aún más, en Matisse, Bosco, Botticelli y Van Gogh, junto al Greco, Picasso, Dalí y Tiépolo, Manet, Kupka, De Chirico y Fujita, «en conjunto», se pueden leer rasgos universales de la esencia humana misma (más allá de su versión histórica occidental): la capacidad creadora de arte, la concepción diversa del mismo, la capacidad de dar, recibir, provocar y recoger ideas, sensaciones, sentimientos y mística en un lenguaje pictórico.

En éste punto estamos en la misma margen del río elegida por Claude Lévi-Strauss, (aunque no en su apreciación del contenido de la corriente):

“...una de las maneras en que el signo<sup>35</sup> se opone al concepto consiste en que el segundo quiere ser integralmente transparente a la realidad, en tanto que el primero acepta, y aun exige, que un determinado rasgo de humanidad esté incorporado a esta realidad. Según la expresión vigorosa y difícilmente traducible de Peirce: *It addresses somebody*.”<sup>36</sup>

Es decir, que el símbolo (en nuestro caso hacemos en éste punto un énfasis nunca exagerado debido a su capital importancia: **signo y símbolo son esencialmente diferentes, incluso, en algunos puntos, opuestos**) se reviste de humanidad (mientras que el signo nace, como tal, simplemente desde el

<sup>35</sup> Tengamos en cuenta que Lévi-Strauss subsume al símbolo en el signo:

“¿El mismo [refiriéndose a Ferdinand de Saussure], por otra parte, no anticipaba nuestro punto de vista, cuando comparaba en dicha ocasión el lenguaje con «la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las señales militares, etc.»? Nadie pondrá en duda que la antropología cuenta, en su campo propio, al menos con algunos de estos sistemas de signos, a los cuales se agregan muchos otros: lenguaje mítico, signos orales y gestuales que componen el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco, leyes habituales, ciertas modalidades de los intercambios económicos. [...] Cuando nosotros consideramos tal sistema de creencias — digamos el totemismo —, una forma de organización social —clanes unilíneales, matrimonio bilateral—, la pregunta que planteamos es sin duda: «¿qué significa todo esto?», y para responder a ella, nos esforzamos por «traducir» a nuestro lenguaje reglas dadas primitivamente en un lenguaje distinto.” A.S. (C) pp. 26-27.

<sup>36</sup> P.S. (C.)p. 40.



hombre y su apreciación; el símbolo es, por nacimiento o co-nacimiento o dionisiaco doble nacimiento: mixto) y la lleva en sí como signatura y marca de encarnadura (no de generación, ya que es preexistente), haciendo, por tanto, las veces de signo del hombre —en cuanto señal superficial—, pero, más que nada, manifestando lo más profundo de su *ser-humano* incardinándose en él.

De éste modo, siguiendo a Ricoeur, insistimos junto con él en que:

*"... la reflexión no es intuición. [...] la reflexión es el esfuerzo por retomar el ego del ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y, por último, de sus actos. Ahora bien, ¿por qué hay que retomar la posición del ego a través de sus actos? Precisamente porque no está dada ni en una evidencia psicológica, ni en una intuición intelectual, ni en una visión mística. Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad —soy, pienso— permanece tan abstracta y vacía como invencible. Debe ser «mediatizada» por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivizan. En esos objetos, en el sentido más amplio de la palabra, el ego debe perderse y encontrarse."*<sup>37</sup>

Pero este reconocerse en las obras, debe ser un reconocimiento en objetos en tanto que esos objetos ostentan el carácter de símbolo, es decir, bajo su faz simbólica. Y dicho carácter está marcado en el previo "perderse" que señala Ricoeur. Sólo en el símbolo «cabe» el hombre. Si es que la humanidad, el Ego, se puede reconocer en un objeto, no es por la objetividad misma, por la perspectiva de *ob iectum*; sino por su propio emplazamiento en la naturaleza del símbolo.

*"... la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de este esfuerzo y de este deseo. [...] En éste momento, la reflexión invita a una interpretación y requiere convertirse en hermenéutica. Tal es la raíz última de nuestro problema: reside en la conexión primitiva entre acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras. La reflexión debe convertirse en interpretación porque no puedo captar el acto de existir fuera de los signos esparcidos en el mundo. Por esa razón, una filosofía reflexiva debe incluir los resultados de los métodos y de los supuestos de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre."*<sup>38</sup>

Hablamos de un *símbolo* operando como «signo de hombre», es decir, un símbolo que lo señala. Y a la vez hablamos de un símbolo encarnado en un signo.

Habla Ricoeur, en definitiva, de signos tratados como símbolos de Absoluto y como síntomas del Inconsciente, en una tarea prospectiva y retrospectiva de la reflexión hermenéutica. Un doble camino que puede terminar siendo uno solo, hacia la fuente del infinito simbólico y hacia el semillero de la encarnadura personal del símbolo.

Así, son requeridos, por tanto, una "humillación" de la consciencia y un "descentramiento" del origen de la significación, y esto en base a la naturaleza espúrea de la reflexión bajo su ilegítima pretensión de ser «conocimiento de sí» (es decir, como un imposible verse a sí mismo del ojo). De éste modo:

*"La réflexion requiert une interprétation réductrice et destructrice..."*<sup>39</sup>

Una *arqueología* y una *escatología*. Una trascendencia «hacia arriba» y otra «hacia abajo» —lo sagrado y lo inconsciente—, un indirecto rodeo que llegue más allá o más acá, pero que no intente acceder directamente al Yo.

<sup>37</sup> I.S.M. (C.) p. 66.

<sup>38</sup> I.S.M. (C.) p. 69.

<sup>39</sup> C.I. p. 326.

Al descifrar el enigma del hombre, de su consciencia, el arte de la sospecha hace su aparición; es imposible que aquello que no puede apreciarse directamente a sí mismo halla arribado a conclusiones valederas sobre sí mismo.

“La «conscience» de soi doit devenir «connaissance» de soi, c'est-à-dire connaissance indirecte, médiate et soupçonneuse de moi-même.”<sup>40</sup>

La consciencia inmediata es síntoma porque, falseada desde su raíz por la imposibilidad de la autocontemplación directa, remite a una verdad oculta más allá de su enunciado falso.

En el marco de esta sintomatología, Lévi-Strauss extrema las conclusiones:

“Boas [...] ha mostrado que un grupo de fenómenos se presta mucho mejor al análisis estructural cuando la sociedad no dispone de un modelo consciente para interpretarlo o justificarlo. [...]”

Sólo es posible decir que una estructura sumergida en forma superficial en el inconsciente hace más probable la existencia de un modelo que la oculta, como una pantalla, a la consciencia colectiva. [...]”

El análisis estructural se enfrenta, así, a una situación paradójica, bien conocida por el lingüista: cuanto más nítida es la estructura manifiesta, tanto más difícil se vuelve aprehender la estructura profunda, a causa de los modelos conscientes y deformados que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto.”<sup>41</sup>

Ahora bien, mientras esto sucede en Boas, porque considera que:

“Las ideas no existen en forma idéntica en todas partes, sino que varían. Se ha acumulado material suficiente como para demostrar que las causas de estas variaciones pueden ser externas, es decir, basadas en el entorno —tomando el término entorno en su más amplio sentido— o internas, es decir, basadas en las condiciones psicológicas. La influencia de los factores externos e internos sobre las ideas elementales”<sup>42</sup> encarna un grupo de leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura.”<sup>43</sup>

Esto no significa que desestime el contenido consciente. Busca las razones ocultas tras las “ideas universales” pero descrece de las explicaciones generalizadas tales como: unicidad de leyes que gobiernan a la mente humana independientemente del contexto espacio-temporal, es decir, la presunción general de que, a igualdad de fenómenos, igualdad de causas, etc.”<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> A.S. (C.) p. 303.

<sup>42</sup> Ideas elementales de carácter estructural si observamos la siguiente declaración:

“Cuando se estudia la cultura de cualquier tribu es posible hallar analogías más o menos estrechas de simples rasgos de una cultura si entre una gran diversidad de pueblos. Tylor, Spencer, Bastian, Andree, Post y muchos otros han recogido ejemplos numerosos, de modo que es innecesario suministrar aquí una prueba detallada del hecho. La idea de una vida futura; el mismo chamanismo subyacente; invenciones tales como el fuego y el arco; ciertos aspectos elementales de la estructura gramatical —éstos indicarán las clases de fenómenos a los que me refiero. Se deduce de estas observaciones que cuando hallamos rasgos simples análogos de cultura entre pueblos distantes, la presunción no es de que haya existido una fuente histórica común, sino que han surgido independientemente.” Boas, Franz, «Las limitaciones del método comparativo en antropología», en Renold, Juan Mauricio, (selección), *Antropología cultural*, 1ª ed., Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1993. (Traducción de Mandolini, Graciela y Valdata, Marcela, del artículo homónimo publicado en *Science*, N.S., Vol. 4, 1896, USA, pp. 901-908); p. 28.

<sup>43</sup> Boas, Franz, «Las limitaciones del método comparativo en antropología», Op. cit. pp. 28-29.

<sup>44</sup> Presunción altamente prejuiciosa pues parte del supuesto injustificado de considerar al «fenómeno» como equivalente de «efecto» o «consecuencia», algo muy común en el pensamiento científico y científicista que trata al principio de causalidad como una ley necesaria y universal omníregente, como si Hume nunca hubiese existido; sin necesidad no hay universalidad, y la causalidad no tiene ninguna raíz necesaria.



Todo lo cual convertiría a la consciencia en un pensamiento enriquecido por los procesos inconscientes, pero no invalidada por ellos.

En Lévi-Strauss, sin embargo, entra en juego el concepto de Inconsciente Estructural:

"El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes. [...]"

El inconsciente, por el contrario es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y esto agota su realidad—: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos.<sup>45</sup>

Esta idea lo lleva al otro extremo: el de la subsumisión de la Consciencia en el Inconsciente Estructural como una manifestación espúrea de éste. Individual o colectiva, la Consciencia depende de la Estructuralidad General, que no puede menos que ser universal y jamás individual, y que es la poseedora de la verdad, por cuanto ésta reside en las relaciones y no en el contenido de aquella.

Si, a la manera de Lévi-Strauss y Lacan, el hombre es allí donde no está, es decir, si la esencia de la humanidad del individuo está en el Inconsciente<sup>46</sup> y no en la Consciencia; se requiere, entonces, de un Inconsciente operando al mismo nivel que el instinto en el animal y de una consciencia subsidiaria respecto de ese accionar inconsciente; obteniéndose, de esta manera, un comportamiento similar al de las abejas, donde —al ver el panal y la regularidad de sus celdillas, la reglamentación y división del trabajo milimétrica y exacta de optimísimo funcionamiento— podríamos caer en el error de considerar el quasi-perfecto orden como la obra de la increíble disposición espiritual y admirable inteligencia del insecto; pero ignorar que, la abeja —totalmente ajena, a su vez, de su propio operar y su por qué—, actúa casi maquinalmente, reaccionando reflejamente y sin meditar.

Así, el verdadero arquitecto de la humanidad sería el Inconsciente (es decir, la Naturaleza, la misma ley que hace que un cristal o un copo de nieve tengan tal fantástica organización). De este modo, el arte, un rascacielos, la obra de Shakespeare, la organización sociopolítica china y la tajante oposición entre el sílfico ojo de millones de chips y el neblinoso globo ocular del mito, operando en el área consciente; son los reflejos, las apariciones visibles y resultantes del verdadero ideólogo que es el Inconsciente Estructural actuando tras ellos.

De esta suerte, el parque Güell de Gaudí o la revuelta francesa de mayo de 1968 son tan naturales y poco-conscientes como el panal o la distribución de trabajo de una colmena, sólo que el hombre "cree", al tener autoconsciencia, que es él el ideólogo —hasta el momento en que comprende que no puede dar cuenta

---

Es por esto mismo que nuestro análisis del hombre a partir de sus huellas culturales no procede por una relación causa-efecto (hombre-cultura) sino por una relación simbólica, filosófica y cuasi-mística en ciertos aspectos, que es totalmente ajena a este punto de vista.

<sup>45</sup> A.S. (C.) p. 226.

<sup>46</sup> Inconsciente «Estructural», porque, para Lévi-Strauss, éste es el único inconsciente posible. El inconsciente personal, a la manera freudiana, se ve convertido en un «Subconsciente», especie de bolsa de residuos de las experiencias conscientes del individuo en tanto tal; una suerte de «segunda mano de la segunda mano».

Cf. Idem.

de todo eso y del enlace de todas las cosas (enlace de unas entre otras, a lo largo del tiempo y del espacio, encajando como piezas del mismo rompecabezas más allá de culturas e individuos) —.

Allí, se da cuenta del hecho de que el hombre no es el ingeniero y mucho menos el planificador de sí mismo. Y no hablamos ya de una Consciencia desplazada por un Inconsciente —lo cual le permitiría al ser humano seguir siendo el artífice de su cultura—, sino del hecho de que es el hombre mismo el que ha sido desalojado de la escena productora de su cultura, y esto en virtud de un necesario y empoderado con la consciencia humana.

La Consciencia se reduce a un comportamiento visible que no es más que el reflejo del verdaderamente específico e "inteligente" comportamiento del Inconsciente Estructural (al que, desde luego, por ser tal, no se puede acceder a menos que lo reduzcamos a su reflejo o Consciencia —en este último caso, desnaturalizándolo y deformándolo hasta el extremo de ser totalmente irreconocible y completamente falso en cuanto a su imagen de verdad, que exclusivamente mora en el territorio del Inconsciente—). Ésta es la fuente foucaultiana de la ley o lingüística del habla o lévi-straussiana de la organización social y de parentesco, etc.

Somos el inconsciente, del mismo modo que los animales que mueven la cola o ladran, «creyendo» que son ellos quienes lo planifican o deciden, son el instinto. Porque es, no su —peculiar, tanto de la especie como del individuo—, sino el instinto el que dirige sus cacerías y la articulación de su ataque en grupo o su organización social.

No es la troyana piedra la que decide caer o flotar alrededor del Sol entre Marte y Júpiter, ni es el cuarzo el responsable de su brillo, sino la Naturaleza y la combinatoria que la coloca en tal o cual situación, tal y como el pájaro no es responsable de la aparición de sus alas ni lo es tampoco el dinosaurio del cual proviene en su mutación.

Ahora bien, esto implica la anulación definitiva de las individualidades humanas y el traspaso del rasgo esencial de «humanidad» al conjunto mismo de las sociedades. La personalidad reducida a "particularidades individuales, [a] una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable"<sup>47</sup>, a la sumatoria de las memorias y las experiencias bordadas sobre un fundamento, no universal sino común; es fácilmente anulada en función de la sociedad-humanidad depositaria del verdadero «ser del hombre». Éste procedimiento nos devuelve a una perspectiva marxista-materialista trascendental (como lo define el propio Lévi-Strauss, al proponer un trascendentalismo kantiano sin sujeto y una postura marxista sistemática de base) de un ser humano nihilificado en aras del conjunto, verdadero detentador de la naturaleza humana. Ésta postura agota la posibilidad del autoconocimiento del hombre en el conocimiento del Inconsciente Estructural, depositario de su ser y de su esencia; y reduce ese mismo conocimiento al inventario de una serie de leyes estructurales de combinatoria sistemática que consume el ser de la humanidad misma.

Así:

«...creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. /.../

Reintegrar a la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas.»<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> P.S. (C.) pp. 357 y 358.



Ya que la oposición entre Naturaleza y Cultura únicamente ofrece un valor metodológico.<sup>49</sup>

Ésta es, por tanto, una postura completamente refractaria a la nuestra; la cual implica un ser humano personal, cuyo personalismo mismo es consecuencia directa de la existencia de un espíritu y un espíritu inmaterial no identificado con el mundo natural (lo cual no significa «opuesto»).

La aparente coincidencia de posturas respecto de las ciencias y actividades del hombre como reflejos del funcionamiento del pensamiento humano y, por lo tanto, de una parte de su ser, cae cuando la identificación se da al nivel material-estructural (para nosotros existente pero no único) y no al nivel de un significante simbólico-espiritual.

“...los enunciados de la matemática reflejan, por lo menos, el funcionamiento libre del espíritu, es decir, la actividad de las células de la corteza cerebral, relativamente liberadas de toda constricción exterior, y obedeciendo sólo a sus propias leyes. Como la mente también es una cosa, el funcionamiento de esta cosa nos instruye acerca de la naturaleza de las cosas: aún la reflexión se resume en una interiorización del cosmos”.<sup>50</sup>

No negamos que exista una conexión esencial a nivel material y orgánico con el mundo vivo e, incluso, inerte; pero es inadmisibles la pretensión de reducir la personalidad única a individualidad numérica (a simple distinción material bajo una misma forma). El «Uno» no es lo mismo que el «1»; la unidad cualitativa y cuantitativa son fundamentalmente distintas, y aquella es fundamento de ésta.

Y es absolutamente innecesaria la existencia de un espíritu si éste se define como “conjunto de células cerebrales”, cadena de neuronas o neocórtex.

La relación macro-microcosmos no es meramente material o física, es esencialmente simbólica; y, por lo tanto, la materialidad y su reverberancia fractal, son tratadas, más que como meras correspondencias fácticas —subgrupos morfológicos en un orden general pero no superior— (que existen obviamente), como significantes de una realidad inmaterial. Pero, aclaremoslo bien, todo esto puede darse únicamente NO entendiendo al símbolo como signo —ya que así sólo retornamos al relacionismo del estructuralismo y, por ende, a la materialidad trascendental—, sino como realidad transcósmica, en el sentido de ubicarse más allá del universo físico; como un *alter*, que al mismo tiempo puede ser *ipse*.<sup>51</sup>

Lejos estamos, por este camino lévi-straussiano, pese a la superficial equivalencia, de arribar al Yo —pese a que él también emprende (como veremos más adelante en el punto β 2 de esta Introducción) una caza del hombre por vía indirecta a través de sus símbolos: porque los símbolos en Lévi-Strauss son simples signos y su caza no conduce a una recuperación del hombre y su esencia sino a una disolución del mismo en una naturaleza formal-estructural puramente material; de modo que llega, no a distinguir al hombre de su entorno haciéndolo trascender su experiencia natural, sino a empotrarlo, hasta lograr la más perfecta nivelación, en la naturaleza misma—.

¿Qué es lo que falta entonces?

Ricœur nos diría que sólo hemos enfrentado la mitad de nuestro camino: la retrospectiva, la arqueología que nos hunde más abajo, más acá de la consciencia y de su pretensión de conocerse de un vistazo imposible.

<sup>49</sup> P.S. (C.) p. 358, Nota 1.

<sup>50</sup> P.S. (C.) p. 359, Nota 2 (La negrita es nuestra.)

<sup>51</sup> Veremos como, a la base de ésta concepción metodológico-antropológica, subyace la lucha entre un universo entendido como juego de probabilidades y un universo entendido como *kosmos*.

El Absoluto es para nosotros un principio necesario, no del orden lógico o antropológico, sino del *metafísico-ontológico*.

A Ricoeur (por la obvia raíz fenomenológica de su hermenéutica), como a Lévi-Strauss, le falta, en definitiva, la trascendencia efectiva.

Es obviamente innegable la penetración de ideas arcaicas, naturales, psicológicas, «estructurales» o derivadas de nuestra física constitución cerebral —en definitiva, de «estructuras míticas»—, en el tratamiento de lo divino; pero eso justamente refuerza nuestra idea.

El símbolo divino debe tener reminiscencias e incluir, virtualmente, complejos personales rastreables en un pasado histórico o en una estructura inconsciente y universal humana, es decir: de la esencia constitutiva del pensar humano y su proceder. Y «debe» hacerlo porque es *encarnadura* de lo divino en lo humano; y si no tomara todos estos complejos, estructuras y recuerdos, **¡no sería humano!**

El símbolo es un puente. Por eso es necesario que uno de sus lados —la forma, en el hombre, ni en engaño o sistema natural evolucionado o evolucionante, ni en orgánica o psíquica consecuencia del ansia de conocer humanos, ni en sobreabundancia de significados por sobre la escasez de significantes, ni en voluntad de poderío, ni en modo de lidiar con la existencia; aunque pueda servir a alguno esos fines secundariamente); pero, su contenido, su «alma», por ser infinito, es indiscutible y evidentemente Divino. El otro lado del puente está apoyado en «el Cielo» —sin nubes, ni aire, ni estrellas, ni neuronas— de lo trascendente.

El vínculo simbólico hombre-Dios, o finito-infinito, o relativo-Absoluto, implica la idea de una comunicación y, por ende, una donación del ser del Absoluto hacia lo relativo humano (que es donación de sí mismo puesto que no hay distinción entre «esencia», «atributo» y «existencia» en lo Absoluto); un relativo que es incapaz de recibirlo tal cual es y que debe utilizar la mediación del símbolo como catalizador de una unión en la que va implicada también la esencia humana misma. Pero el símbolo logra esta *afluencia esencial* humana no sólo por espejamiento de la encarnadura natural que procede del polo humano y no del divino —en una cierta manera, ya que todo procede en definitiva de éste Polo— sino también —gracias a la precedencia del todo respecto de la parte— por la procedencia de la humanidad del corazón mismo de la Eternidad. Ahora bien, hemos descripto sólo la mitad de la comunicación; es necesario, para que ésta exista, que tal *efluvio* de la esencia humana proyectada en el símbolo no quede expuesta sólo para el hombre, sino que penetre las capas celestes hacia Aquel que primero hubo de «abajarse» en la naturaleza y en la mente humana misma por medio de la cualidad espiritual dioscúrica de semejanza y diferencia del símbolo; o correríamos el peligro de hallarnos frente a un monólogo: en este diálogo la respuesta humana debe ser captada —comunicación abortada no es comunicación, rompe con su esencia misma—.

Cuando Hegel trata el tema de la «Consciencia desventurada», en la *Fenomenología del Espíritu*, introduce allí la idea de que una verdadera comunicación es una comunicación *inter pares*. Si es que la «Consciencia Desventurada» ha de tocar a Dios, éste debe salir de su trascendencia, debe abdicar de su distancia, debe «conmoverse».

Hegel «puentea» el abismo que separa al Absoluto de lo relativo pero lo hace mediante una supresión directa imposible: la de la distancia; y es que la distancia,



en el ámbito de lo infinito, no es mensurable porque no es cuantitativa sino cualitativa (bien que el hombre lo vea cuantificacionalmente y no en acto).

El «punto», como cartesiano fundamentador de la extensión es, en sí mismo, inextenso. Es la paradoja de una línea extensa compuesta de infinitos puntos inextensos. Los límites nunca pueden pertenecer al sistema, deben estar *por fuera*.

Hegel levanta al hombre y, en su ascenso, lo destroza.

Baja a Dios y, en su descenso, lo desnaturaliza.

Une, sí, pero une dos inexistencias, dos fantasmas distorsionados de la verdad.

El único modo en que una unión tal puede darse legítimamente es mediante la condescendencia divina en la naturaleza de un mediador: una escalera de Jacob, una Cruz redentora, Dios descendiendo hacia los hombres convertido en símbolo y en hombre al mismo tiempo, y restaurando al hombre como «creacional» símbolo divino. Hombre verdadero que *directamente* participa de la divinidad: Cristo. Inmediatez de la infinitud convertida en autocontradicción superadora de toda contradicción: finito e infinito en uno y el mismo tiempo, en uno y el mismo ser.

Hombre-Dios, solo hay uno. Para el resto, Él es el camino.

Hundirse de cabeza en la infinitud es ahogarse en un mar que sólo es un pozo. A la infinitud no se penetra directamente. Si se quiere salvar la vida se la pierde; si se quiere salvar a sí mismo, se muere; si se intenta salvar a otro para salvarse a sí mismo, se perece. Si se salva a otro por él mismo, se salva a sí mismo.

Si el *Ego* muere, el *Yo* vive. Si el *Yo* se olvida de sí, el *Ego* se conoce a sí mismo.

Pero debemos aclarar éste punto meticulosamente. Si bien lo comunicativo no sería tal sin interacción, las clases de interacciones no son equivalentes.

Éste es el origen de ambos males: el ricœuriano, vía su aceptación del concepto de espíritu hegeliano, y el lévi-straussiano vía su fuente dialéctica recibida, por herencia, del materialismo dialéctico marxista y retransformada en «materialismo trascendental sin sujeto»: **la falta de verdadera transcendencia**.

Sin transcendencia, olvidar al sujeto, humillarlo, superarlo y retrotraerlo, sólo nos conduce a la inexistencia. La materialidad se cuele por los poros de una consciencia que no tiene más que un cielo de tela que mirar, y la asfixia.

Sin Cielo, ni Nirvana, la aniquilación del hombre termina convirtiendo a Ricoeur en Lévi-Strauss.

No oponemos el creer al interpretar, sino, tal como Ricoeur sostiene, los enhebramos en un círculo hermenéutico; pero éste círculo es más vasto y no puede agotarse en él mismo.

Es necesario abrir el círculo en dirección vertical y desligar los dos niveles prospectivos y retrospectivos a riesgo de caer, en un análisis más profundo, en un materialismo encubierto.

El hecho se resume en que, cuando hablamos del hombre no podemos sólo hablar del hombre. Si quisiéramos instaurar un sistema del hombre —cosa a la que me opongo—, éste debería contener a la naturaleza y al Absoluto, a un mismo tiempo, junto con el ser humano (el sistema tendría, en definitiva, la vastedad de lo inconmensurable del todo, y dejaría de ser tal).

El hombre es un vórtice inmenso de limitada figura e ilimitado contenido, un nudo entre dos naturalezas contrapuestas y contradictorias; tratarlo sólo en el ámbito «humano» lo reduce, lo materializa indefectiblemente.

Si hemos de hablar del hombre hemos de referirnos a él como un ser con una *refación* en el centro de su corazón: la de lo finito con lo infinito.

Sostenemos, en definitiva, que tanto el método lévi-straussiano como el ricœuriano, son eficaces y muy útiles, pero que ambos son parciales.

Lo nuestro sería, así, una obviedad si no intentáramos superar la parcialidad hacia una completud «postulada».

Podríamos querer alcanzar un método omniabarcativo que, quizás, agotara en su propio peso su ser; que fuera de tal naturaleza que, tal vez (y sólo decimos *tal vez*), funcionara en el sólo hecho de ser construido.

Un método autorreferencial que mostrase al hombre «abierto» en el proceso de su construcción, y que no demandase siquiera la necesidad de su puesta en marcha, porque su funcionamiento se agotaría en su nacer; como un camino que es en sí mismo meta.

Nacer sería su única función.

Y, al nacer, cumpliría con su cometido: implicar al hombre.

Claro que la implicación está presente en toda obra humana.

Sería entonces necesario que aspirásemos a algo más soberbio (en el amplio espectro significativo de esta palabra) quizás demasiado para un mortal —no queríamos otra torre de Babel—.

Podríamos, entonces, ansiar otro método parcial, pero un escalón más avanzado que los anteriores: un pequeño paso hacia adelante.

Por supuesto eso no sería una respuesta, sólo la sustitución de una parcialidad por otra mayor (*nadas* frente a la totalidad); y conllevaría, indefectiblemente, la claudicación, la traición de nuestra propia «fe»: la de la existencia de una totalidad explicativa.

Es por eso que, humildemente, recogemos las metodologías anteriormente citadas y las «injeramos» (como diría Ricoeur), unas en otras al nivel, no de una horticultura, sino de la genética biomolecular, para así lograr una nueva planta —mitad metálica, mitad animal, parcialmente humana, parcialmente etérea— capaz de recibir los rayos del sol de la divinidad y, enfocándolos en los espejados pétalos de su girasolada inflorescencia, lograr, en la noche de su consciencia y, mediante la revivificación los mitos de su savia —que beben, en sus raíces, de los minerales de su inconsciente, su ser— tejer la imagen del hombre.

Una extraña planta nacida de la semilla de la pupila de un ojo humano y acunada entre las manos de un ángel.

Un método que ni sea la respuesta, ni solamente se agote en su funcionamiento.

Tan sólo la primera flor que ansía poblar una estepa convirtiéndola en un bosque.

Proponemos, no una «arqueología del conocimiento», sino una *paleontología* del mismo.

Nos enseña la paleontología, que puede destejarse la historia de un ser vivo con sólo contemplar sus huesos, pero que también es lícito admitir sus limitaciones y la necesidad de la sangre (DNA).

Ésta es la tarea de estudiar una estructura, de abordar un ser a partir del método estructuralista con medios hermenéuticos, con perspectivas espiritualistas y con visiones psicológicas más amplias.

Ya no hay un arqueología del saber, ni una arquitectónica de los conceptos... ahora hay una *paleontología de la estructura*.

Como el paleontólogo, no sólo no tomaremos sin más los huesos (las estructuras halladas por Lévi-Strauss), sino que intentaremos descubrir más estructuras óseas en nuestros propios trabajos de campo y, al avanzar por distintas etapas de reconstrucción, acercarnos otros restos fósiles de distintas especies y familias, con la intención de cruzar la investigación de especímenes a lo largo de diversas disciplinas.



Así como el paleontólogo trabaja con dinosaurios, trilobites y marsupiales; el filósofo trabaja con la antropología, la psicología, la etnología, etc. Ningún ámbito del hombre le es ajeno. Del mismo modo que es necesario reconstruir todos los sistemas del ser vivo inexistente a partir de los rastros óseos: el nervioso, el cardiovascular, el digestivo, etc., pero admitiendo que, de buen grado, aceptarían los paleontólogos restos de piel y sangre (como aquellos mamuts maravillosamente preservados en el hielo siberiano); nosotros, humildes aspirantes al honroso título de «filósofos», no sólo contamos con la reconstrucción de todos los sistemas del hombre y del cosmos: matemático, histórico, sensitivo, espiritual, intelectual, racional, cultural, social, etc., sino que, además, nos valdremos de la piel y la sangre aportados por la fenomenología y la hermenéutica. ¿Por qué sólo atenemos a los huesos si nuestros especímenes nos brindan otras materias?

No es una anatomía, como parecería poder presumirse; porque nosotros no tenemos al ejemplar completo. Si bien nuestros especímenes tampoco están extintos, los problemas que se nos presentan desembocan en la consideración de «partes» de ellos.

Nosotros mismos somos parte del problema, y ver al hombre es verse a sí mismo, potencialmente, a través de diversas alternativas de espejos —«por comparación con otro», sería un método especular capaz de tomar al otro como *mi* imagen; «sobre las aguas de un río», propondría hacerlo a través del esquema de la naturaleza; «por medio de rayos röntgen», impondría una introspección psicológica, es decir, material; y, finalmente, intentar miramos directamente «retorciendo el cuello sobre nosotros», como un cisne, sería la alternativa más ingenua—.

Vemos las piezas y vemos el modelo terminado, pero no logramos soslayar el hiato pequeñísimo pero infranqueable, de dimensión a-espacial, que separa a las unas del otro, ¿cómo unirlos?

Esta fastidiosa decepción, que acompaña a toda definición dada del hombre a lo largo de la historia del pensamiento, en cualquier rama de las ciencias o de la filosofía, está siempre impregnada de este punto indimensional: si decimos «ser vivo»: ¿qué es la vida, dónde está el límite entre lo inerte y la primer cadena de aminoácidos autoduplicante?, si anunciamos «animal racional»: ¿qué es animal, qué es racional?, si atinamos a un «animal social»: ¿qué es primero la sociedad o el hombre?, si «imagen de dios»: imagen «del» misterio, etc.

La respuesta es que, sencillamente, el todo humano no es igual a la suma de las piezas que tenemos o de todas aquellas que lo componen (llegado el caso que pudiésemos reunir las todas); es «algo» más, y la frustración surge de querer medir con los mismos métodos cosas esencialmente diferentes.

Lévi-Strauss sostiene materialmente que:

“Como pasa con el microscopio óptico, incapaz de revelar al observador la estructura última de la materia, solamente queda elegir entre diferentes magnificaciones: cada una pone de manifiesto un nivel de organización [del material mítico] cuya verdad es relativa nada más, y mientras se la adopte excluye la percepción de otros niveles”<sup>54</sup>

Pero esto que de por sí compartimos en su primer declaración: imposibilidad de hallar el fundamento último por un sólo punto de vista, no requiere un renunciamiento, sino una superación.

Lograr una visión más amplia significa utilizar esas miradas diversas y reunir las, no en un sistema ni en un conjunto inarticulado y yuxtapuesto cargado de

<sup>54</sup> M.1 (C.) p. 13.

eclecticismo, sino en una búsqueda paleontológica concienzuda; sabiendo que, la dimensión que se nos escapa, no está fuera del alcance temporal —como en esos nobles y románticos «cazadores de huesos»— sino del alcance «visual», comprensivo.

Ahora bien, la nuestra no es una paleontología cualquiera, es la paleontología de un *molusco gasterópodo marino*.

Exactamente como el molusco mítico, nuestro método intenta mimetizarse con él para aprovechar su propia fuerza. Seguir los pasos del aborigen, más que del mitógrafo.

En éste ser, la forma no está en su interior sino que lo recubre. La carne no lo reviste sino que lo inviste. Y, más importante que todo, el objeto está vivo. Cambia, crece, muta. Nuestro método aspira a penetrar en un mundo mítico que, para nosotros, respira y siente casi del mismo modo como lo sostienen los indios Ojibwa,<sup>55</sup> para quienes los mitos son "...seres dotados de consciencia, capaces de pensamiento y acción",<sup>56</sup> y, justamente por ello, no puede ser inerte el método, sino tan vivo como lo que intente abordar.

Si el mito, espejo del hombre, está pensándose a sí mismo —como sostiene Lévi-Strauss—, entonces el método no puede menos que respirar.

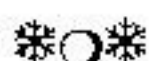
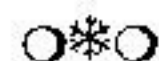


USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

<sup>55</sup> Habitantes de la familia algonquina, del norte de las grandes llanuras centrales de Norteamérica.

<sup>56</sup> Jones, W., «Ojibwa texts», en *Publications of the American Ethnology Society*, vol. III, parte II, 1919, New York. Nota 1. Citado en M.1 (C.) p. 21.



§  $\alpha$ : El camino de la luz.

Ya adelantamos el hecho de que este método, que aspira a ser un *método vivo* —capaz de moverse y serpentear por el cuerpo del mito, adaptándose, no sólo a su forma y contenido, sino a sus movimientos, es decir, a las nuevas intervenciones que genera por parte de una imaginación y un inconsciente reverdecedores, renovadores y reformadores de los viejos esquemas básicos—; implica —por ésta naturaleza propia que queremos imprimirle (o, más bien, restaurar, incorporando lo que siempre existió en la mente indígena humana, dentro de sus más elaborados, ricos y refinados sistemas de pensamiento como el de la filosofía)— su creación mediante su utilización.

El método se crea en el viaje.

Pero éste viaje responde a una constelación de dimensiones y elementos distintos.<sup>57</sup> Tres facetas se superponen en tiempo y espacio, son tres caminos coexistentes que deben ser transitados a la vez: el camino de la mediación simbólica en el autoconocimiento, el camino de la creación del método o síntesis de él a partir de los preexistentes, y el camino simbólico propio que responde tanto a un mapa humano más amplio como al propio ser del intérprete.

En la práctica de esta obra, esta triple vía se traduce en una división en *Partes* que responde a lo que denominamos «el camino de la luz», es decir, la senda de mediaciones que debe seguirse para arribar al autoconocimiento del hombre (ya que, en cuanto al hombre, sólo podemos hablar de autoconocimiento; puesto que, si dijéramos conocimiento, nos referiríamos a algo que, llamándose hombre, no lo es, o a un kantiano hombre-objeto, que, en definitiva, tampoco es digno de ostentar tal título). Éstas partes —que describiremos en el presente capítulo— son en total 5 (si incluimos en ellas el inicio y el arribo, y también sus desviaciones o claroscuros difracciones) y componen un «mapa de avance» (que puede, posteriormente, ser desguzado en un esquema del mismo): **Parte I: El segundo espejo, "Mito"; Digresión: El espejismo, "Reducción"; Parte II: El primer reflejo, "Símbolo"; Parte III: El nudo luminoso, "El Ojo" y Conclusión: ¿La fuente de luz?, el hombre.**

Paralelamente, se opera, a través de una división en *Capítulos*, la composición o generación del método que, apoyándose en el «mapa» anterior, lo atraviesa con motilidad propia; esto es lo que hemos dado en llamar «la alquimia de la

<sup>57</sup> Y elegimos la palabra «constelación», porque refleja fielmente el espíritu y naturaleza de esta división u ordenamiento de procederes y caminos: al igual que las figuras celestes, éstos están compuestos por elementos reales como las estrellas, pero el resto de la configuración es el fruto de ilusiones ópticas y posiciones relativas, tomadas desde un cierto punto de observación: la Tierra. Cada figura depende de un sinnúmero de conscientes decisiones subjetivas: el conjunto de estrellas a circunscribir, la región del cielo a contemplar, el brillo aparente estelar a admitir, la figura caprichosa a generar, y de la inconsciente configuración pictórica del símbolo y las razones de su elección más profundas. Al mismo tiempo cada cultura reconocerá distintos elementos y distintas plasmaciones animales, vegetales, históricas, etc. de los mismos símbolos profundos. Y, finalmente, incluso las propias estrellas vistas, que en el paño del cielo nocturno aparecen como coexistentes en el mismo plano y que realmente están entre ellas separadas por insondables distancias las unas de las otras (ocultando así su verdadero brillo, magnitud o tamaño), no son más que imágenes luminosas, hace cientos o miles de años náufragas de sus madres estelares, que viajan por el espacio hasta nosotros y que, pese a su fabulosa velocidad, pueden traernos, incluso, la vista de un astro que hace mucho tiempo ya mudó su aspecto o ha dejado, sencillamente, de existir.

*caracola*». Son cinco etapas en la construcción del método vivo; una construcción de afuera hacia adentro, desde la formalidad coriácea exterior, hasta la médula simbólica y la vivificación espiritual del mismo, que responde a la vida del mito sobre el que trabaja y a la vida del humano que lo devela: **Capítulo 1: La recta direccional (Estructuralismo); Capítulo 2: El cono de amplitud (Hermenéutica); Capítulo 3: La hoja (La imaginación); Capítulo 4: El movimiento (El espíritu) y Capítulo 5: La caracola viva (E' + H')**. Para guiarnos en ese camino probaremos su accionar en la huella misma y, en cada capítulo, lo aplicaremos al estudio de un sistema mítico matriz o central —que podría parecer insólito y que incluye, en una unidad tanto pasado y presente, como creación universal e individual—, al cual agregaremos comparaciones globales y especiales con otros sistemas míticos.

Este camino está destinado a reconstituir al hombre y al método a un mismo tiempo, y por eso avanza entre esos dos polos: metodológico y antropológico, los cuales se traducen en una amplia división del trabajo en **El Método de la Antropología**, o sea la creación, fabricación o generación de una metodología que satisfaga las necesidades de una antropología que aspira a ser plena y no-reduccionista del ser humano, y **La Antropología del Método**, es decir, los supuestos antropológicos contenidos en el método, que fueron los encargados de forjar su espíritu en el crisol de una teoría que supone la necesidad de sondear la idea antropológica a la que se arribará, ya en el viaje mismo; es decir, la búsqueda del norte que guía nuestro peregrinaje, *durante* la propia jornada. Si la pregunta condiciona la respuesta, el método condiciona el resultado tanto como el camino a la dirección y a la meta.

Finalmente, y siempre en sincronía con el resto de las sendas, hay una simbólica que opera en nosotros y que hemos dado en llamar: «*símbolos propios*». Esta simbólica, que se ocupa de traducir los esquemas profundos que rondan —como supuestos mal traducidos a la conciencia— alrededor de la construcción del resto del trabajo, se articula en siete movimientos, conformando un círculo que aspira a romperse y a ser trascendido, con la ayuda del resto de los caminos superpuestos a ellos. Dichos movimientos contienen una transposición de sistemas simbólicos entre sí, que ilustran y revelan las articulaciones internas de la división en *Partes* —fundamentalmente— y en *Capítulos* —en un sentido secundario—.

Esta dimensión, que podría observarse en la obra como un aparentemente decorativo bosquejo de imágenes (o caprichoso recurso estético), opera, en realidad, a modo de proemios particulares a lo largo de las grandes divisiones del texto.

El «camino de la luz» se manifiesta a lo largo de las cinco *Partes*.

El mapa de su itinerario consta de dos vías de direcciones opuestas.

La primera —que responde a las etapas de «constitución» de las mediaciones mismas a lo largo de un recorrido de enmascaramiento-revelante o corrimiento del símbolo— está formada por cuatro estadios en el proceso de formación de las mediaciones (más una digresión) y, por lo tanto, no responde al esquema de la luz sino al de las condiciones de posibilidad para que ese esquema efectivamente sea posible; mientras que la segunda —que desentraña el camino de retroceso en el cual se van desvelando las capas simbólicas hasta llegar al sujeto oculto—, se compone de tres fases en un juego óptico-metodológico o «camino de la luz»:



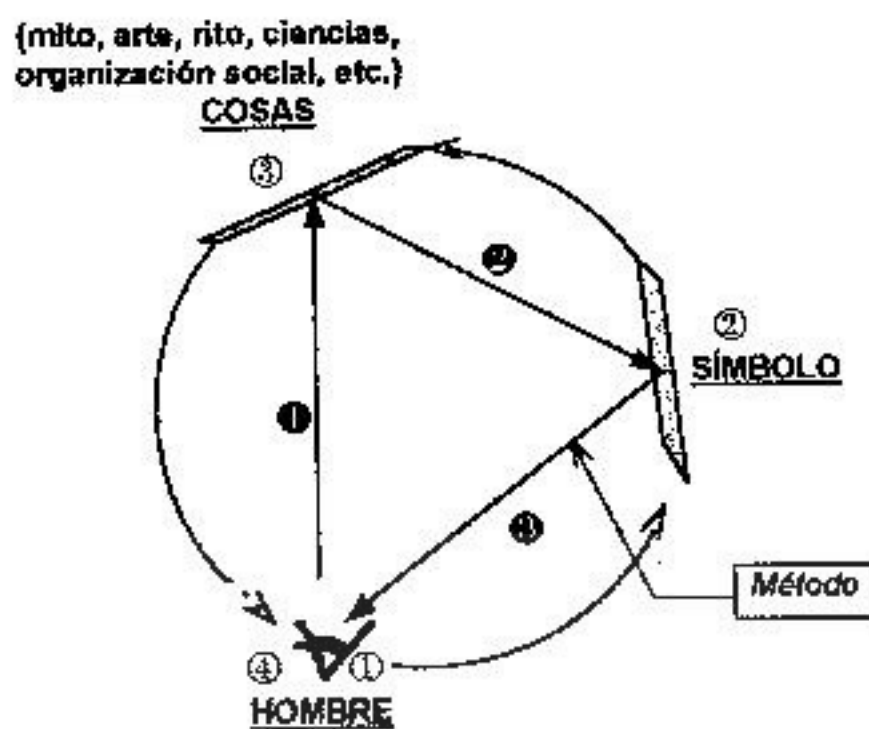


FIG. 6

Las cinco partes responden, por lo tanto, al juego óptico, pero basándose en los supuestos que funcionan a manera de condición de posibilidad de ese juego, respecto de esta primer metáfora-parámetro. Es decir que —y manteniéndonos en el símil—, el camino esquemático primeramente sugerido (o «camino del enmascaramiento-revelante»), opera como la gradación angular de los espejos que permite al haz lumínico efectuar su recorrido sin desviaciones (o posibilita, en el caso de la «Digresión», entender la aparición de falsos caminos y falsas metas o «espejismos» reduccionistas), y como el garante del reflejo de una imagen que se condice con la verdad o realidad del objeto reflejado: el aval de la veracidad de la imagen y de su carácter no-ilusorio.

Suponemos que, efectivamente, este recorrido debe corresponder a la división en *Partes*, porque es justamente el mapa, el encargado de dar los lineamientos generales y de imprimir la dirección que todo el navío (velamen, mástiles y quilla) debe seguir.

Así, nuestro itinerario, comenzará con el armado del casco sólido del navío (traducido en los capítulos encargados de la carcasa externa y el enriquecimiento interno: vigas y maderaje ricamente tallado en figuras). Hablamos de la *Parte I*.

Ya que hemos decidido seguir el recorrido de la luz misma y de la visión a un tiempo, nos encontramos aquí con la segunda mediación, o «El **segundo espejo**», que nos muestra la imagen del hombre tras dos veladuras: la simbólica, más su organización dentro de distintos accionares y/u objetos de humana manufactura. Estamos en el plano más concreto, en el sitio donde la imagen humana (su rastro) se ha consolidado como aquellas célebres huellas homínidas en la lava solidificada; y esta mediación —la más amplia— abarca todas las expresiones humanas concretas tales como arte, tecnología, ritos, literatura, organización familiar y social, etc.; desde luego, cada una con un «pulimento» más o menos privilegiado que permite advertir mejor o peor la imagen esencial reflejada en él mismo, en su constitución, en su contenido y en sus relaciones con otros objetos o procedimientos. Desde puntas *Levallois neanderthaliensis*, pacientemente logradas a partir de la percusión esmerada y hábil sobre un *núcleo tortuga* de piedra; hasta los efectos especiales de un film de ciencia ficción, obtenidos por el juego lógico-matemático de un diseño computarizado de colores y espacios virtuales; cada obra humana nos enseña algo de las manos que deberán manejar esas puntas de sílex y de la fuerza que moldeaba el pedernal, del tiempo de retentiva del ojo humano que permite la ilusión de continuidad fílmica en una

sucesión de estáticos fotogramas o de su visión bicolor y biangular que permite un efecto de tridimensionalidad sobre un plano. Pero también nos enseña del proceder mental anticipador que se esconde en el Hombre de Neanderthal capaz de invertir horas en el proceso de fabricación de un arma de cacería o un raspador —proceso que requiere concentración y diseño previo— o de sus creencias y expectativas de renacimiento al enterrar con sus armas y signos de renovación a sus muertos. Nos enseñan, estas obras, de la búsqueda de la transformación de la realidad o de su alternativa; de la necesidad de una trascendencia, aunque sea tecnológica, respecto de sí mismo. De la proyección de sus sueños hacia los demás.

Ya adelantamos que en este vasto y disímil campo fértil del obrar humano, los monumentos han sido cuidadosamente pesados, catalogados y valorados antes de elegir el nuestro; y que esa decisión había recaído sobre el mito, por su riqueza, ductilidad y fácil prestación a un abordaje tanto estructuralista como hermenéutico.

El análisis del "Mito" constituye, pues, nuestra primera parada. En éste estadio fijamos las bases de nuestro método y la forma de nuestro itinerario. En él elegiremos también un mito guía que servirá de plataforma monádica a partir de la cual armar el resto de nuestro entramado «verdaderamente estructural».

Una vez fijado el primer reflejo mítico, trataremos de rastrear sus orígenes y generatrices simbólicas.

En este punto, habremos llegado a una conclusión: si el estructuralismo se reduce a formalismo a fuerza de ignorar el contenido, sólo logra desviar el haz luminoso en una dirección ilusoria y formar, en lugar de la verdadera imagen del hombre, un mero espejismo reduccionista de él. Por eso, antes de acometer con nuestro análisis del símbolo y de su inagotable exuberancia interior, nos permitiremos una leve **Digresión** de nuestro curso, que nos posibilitará observar *in situ*, en el accionar reductivista de un no-corregido estructuralismo, aquellos efectos sobre los que nosotros ya advertíamos en nuestra anterior obra: a saber, la "Reducción" humana.

Nos ocuparemos entonces de los formadores de «El espejismo» fisicista, del materialista, del organicista, del naturalista, etc.

Volveremos, luego de este sinuoso rodeo, con la pintura, en nuestros ojos, de los terribles y posibles resultados que amenazan a nuestra búsqueda si ésta se deja seducir por el canto de sirenas de la reducción científica o de los meandros filosóficos sistematizadores. Listos, pues —luego de esta catarsis depuradora—, nos sumergiremos en «El primer reflejo» humano que nos devela el alma misma de la esencia del hombre: el de habitar en ella una *relación*, la relación finitud-infinidad.

La naturaleza del "Símbolo" nos descubre una sorprendente revelación: somos más de lo que simplemente somos o seremos; somos en relación con un ser, en apariencia, completamente distinto a nosotros y, en esencia, desconcertantemente afín. La **Parte II** de nuestro recorrido crea alas en nuestra embarcación (escamosas y albas alas que tejen el nombre «*imaginación*» en su superficie) y permite que se eleve desde las líquidas corrientes del mar de la mitología —en cuyas profundidades duerme el *Inconsciente*—, hacia las invisibles y etéreas corrientes de aire del *espíritu* que se ocultan tras del símbolo.

Cambiamos, pues, de ámbito pero no de un modo intempestivo, sino en una suave y natural transición. Las alas de la niebla terciarán en la dicotomía. El



cambio no será de cantidad de altura (positiva o negativa) sino de cualidad de medio.

Superadas las dos mediaciones, superados el «segundo espejo» y el «primer reflejo» (y también «la digresión» implícita), hemos llegado al punto donde se forma «El nudo luminoso» que permite al ojo observarse a sí mismo luego de tanta mediación.

En esta **Parte III**, es «El Ojo» mismo el que es observado en tanto observador y objeto de observación. La percepción de un ente —el hombre capaz de autoconocimiento— nos lleva a la obtención del método finalmente conformado; de un método apto para abordar a ese peculiar objeto mediante el particular camino que se habrá recorrido hasta allí.

Finalmente, ésta última consideración nos hará arribar a puerto, mediante un proceso de profundización del abordaje del objeto humano como sujeto autocognoscente que descubre un tercero *ipse-alter* en él mismo.

La **Conclusión** nos conducirá directamente hacia «¿La fuente de luz?», es decir, hacia el núcleo de la convergencia entre Dios y «el Hombre» que nos remite a una trascendencia sin la cual no hay immanencia ni lectura posible de la esencia humana. El corazón humano late en dos dimensiones distintas: su diástole es mundana, pero su sistólico eco es celestial.

El «camino de la luz» recorrido, nos lleva, al mismo tiempo, por un pasaje simbólico en el cual el autor mismo se ve implicado como en un círculo hermenéutico.

La verdadera fuente de luz es el horno nuclear de la estrella Sol y no la espejada Luna; es decir, Dios y no el hombre. Al final, el hombre mismo es otro símbolo que señala a Dios por estar hecho a su imagen y semejanza y, por eso mismo, se lo ve como apto para ser analizado por el símbolo: porque él es una suerte de símbolo (aunque siendo mucho más: «imagen»).

Los pictogramas que utilizamos en cada *Parte* tienden a revelar, en éste proceso lumínico, la inferencia de la visión del autor de esa disquisición; no como una contaminación del portaobjetos sobre el cual colocamos idealmente al inquietable fotón, sino como un ejemplo más de Inconsciente Común que inhabita a todo hombre y del puente al infinito que atraviesa a cada humano.

Los elementos y su interacción circular tienden a explicar mejor las diversas rejillas tamizadoras de longitudes de onda por las que la luz atraviesa en su recorrido, así como la fuente y el destino de la misma, y la quasi-coincidencia de ambas.

Los elementos de que nos valdremos, en el orden en que se manifiestan, son los siguientes:

☼: **Luz / Calor (el Sol)**: Éste pictograma representa a la fuente luminosa de la que parte el haz del autoconocimiento, que es de naturaleza doble: divina-humana. Calor —es decir, movimiento atómico— y luz —o sustancia reveladora—, capaces de excitar e iluminar al objeto de conocimiento.

○: **Lente / Método / Caracola (la luna)**: La Luna representa el gran espejo natural por antonomasia, la superficie reflejante primaria de la luz solar, capaz de iluminar la noche del hombre y romper, gracias a su pálida y fría luminosidad, las tinieblas de la ignorancia.

Ella encarna la naturaleza del método como lente a través de la cual observar al hombre.

La observación del ojo por el ojo, debe ser mediatizada para ser posible; la gran mediadora entre el Sol y la Tierra: la Luna, se coloca como símbolo de la caracola («respiración» trascendente de su circular superficie que une al ojo con el ojo: principio y fin en un mismo ciclo de menguado y creciente, la serpiente aferrando

Es ella, finalmente, la fecundadora, aquella capaz de brindar fertilidad al método, y de gobernar las irreverentes y caóticas ondas del agua, hasta convertirlas en cadenciosas y sistemáticas mareas de inconsciente.

❄: **Estructura / Frío (el hielo):** El hielo, o la detención organizada de las aguas, congela el caos líquido amorfo inconsciente y forma con él el reticular diseño —delicado y geométricamente perfecto de exactitud—, de un cristal helado.

El hielo pues, refleja la Estructura. Pero no la debilitada estructura lévi-straussiana, sino aquella que aspiramos a formar mediante la incorporación del contenido. Su gélida red conforma el orden del entramado a partir de la detención del acuoso contenido.

La frialdad es propia de su ser. No es la activa conformadora del Universo, según la visión de Lévi-Strauss, sino la pasiva respuesta de la materia al calor solar del espíritu; para obtener su movimiento depende de éste, y esa incapacidad lo establece como inmóvil e inmovilizante.

💧: **Inconsciente / Mito (el agua):** El Inconsciente, y el Mito mismo que éste alimenta, son ejemplificados por el agua. Su perpetuo movimiento formado por contenido en estado casi puro —de forma tan fluctuante y plástica como es posible—, diseña tácitamente y como de antemano, la estructura posterior que adquirirá mediante la congelación estructural de la mirada luminosa fría del método.

Como el agua, todo lo penetra y llena, y compone el porcentaje mayoritario que conforma tanto al mundo como al ser humano mismo.

Su oceánica o lacrimal presencia se presta a habitar lo mayor y lo menor, lo inerte y lo viviente, y a dotarlo de su vaporosa y pluriforme naturaleza.


🌊: **Imaginación / Razón / Sentidos / Enlace / 8 brazos: completud (la vida):** El agua del Inconsciente pierde su carácter inerte y plenifica su función biológicamente fecundadora —bajo la influencia del método lunar—, al incorporarse a un organismo vivo y fomentar su crecimiento y evolución. La vida —aquí la vegetal flor, símbolo básico de la vida reproduciéndose a sí misma en belleza y genes—, posee ocho brazos, en la multidireccional rosa de los vientos que señala, tanto la totalidad cardinal que abraza el orbe en Este, Oeste, Norte y Sur, como aquellas otras cuatro dimensiones trascendentes de la mera materialidad.

La cardinalidad de los puntos de referencia se corresponden, tanto a una implicancia propia y absoluta, como a una variante (todo está al Este de algo y al Oeste de otra cosa), pero todos comprometidos por el tránsito del espiritual astro que es fuente de la luz del conocimiento y del pálido cuerpo celeste del método mismo.

La completud, así señalada por la vida, se solaza en adjuntar (no como mera adición sino como verdadera conjunción) al líquido Inconsciente —pasible de estructuralidad—, la razón, los sentidos, etc. pero, fundamentalmente, la Imaginación elevadora, capaz de terciar hacia una nueva dimensión.




Es la vida que porta al espíritu en ciernes, como la flor al perfume.

: **Dualismo / Símbolo** (el cangrejo): El cangrejo encarna el símbolo en su facial apariencia dual. Acrecienta la vida vegetal con la perfección de la vida animal y presenta la bilateralidad de su morfismo (homogénea o no) y su apariencia frente a su andar, como la compenetración de los contrarios, la cohabitación de los opuestos en el rico símbolo.

























Símbolo del símbolo, es el más imposible de los pictogramas y encarna un verdadero y mortal regreso al infinito.













Nebulosa taurina, constelación, temida enfermedad, percha de palo mayor, crustáceo decápodo braquiuro, pinza fuerte con la que asir el mundo, animal apto para las dulces aguas de la vida o para las salobres aguas que inspiran de infinito a la imaginación y a los sueños.







El cangrejo ejerce su más apta función en el mar profundo, cuando, invistiéndose con la caracola del método, y portando la anémona viva de la imaginación, proporciona movimiento a la lente a través del oceánico Inconsciente.

: **Espíritu / Aire-Viento / Trinidad** (el triángulo - la montaña): Finalmente la divina montaña, el Horeb, el Sinaí, el Tabor de nuestra vida, Himalaya de todas nuestras consideraciones, aporta el semoviente aire-viento del *ruaj*, del espíritu; la trinitaria visión que enriquece el dualismo simbólico y lo eleva hacia su verdadero ser, y verdadera naturaleza del hombre.

Pero estos pictogramas se entretajan de formas que integran sus seres y dan movimiento a sus capacidades. En cada intersección se interconectan, respetando un orden que traduce el orden de las *Partes*, y producen un derrotero de completud circular que hace que el ojo se encuentre con el ojo:

En el **Prefacio** hallamos la siguiente transformación    /    que dirige nuestra atención al humano juego de desviar el haz luminoso del conocimiento hacia el autoconocimiento a través de la lente del método. La **Introducción** (   /   ) presenta el viaje a través de la lente como una consideración fundamentalmente estructural del método (pero en los términos en que nosotros utilizamos la palabra "estructural"). La **Parte I** (   /   ) enfoca nuestra visión en el efecto ordenador que la glacial estructuralidad imprime sobre el mito; mientras que la **Digresión** (   /   ) intenta corregir las reducciones mediante la inserción de la imaginación en el juego mítico produciendo el balanceo: Inconsciente personal/Estructural que remite a una conjunción de lo personal y de lo concerniente a la especie.

Vivificada por las siempre vivas aguas inconscientes, la imaginación se adhiere en la **Parte II** (   /   ) al símbolo, para descifrar su riqueza interior; y, al mismo tiempo —en la **Parte III** (   /   )— completarse en la ascensión de su dualidad mundana hacia la trascendencia trinitaria y verdadera naturaleza triádica de su ser.

En la **Conclusión** (   /   ) el círculo se cierra y el ojo se encuentra consigo mismo, pero en un ámbito muy diferente a aquel desde el cual partió. Ya no se halla en las vecindades del método, sino en las vaporosas corrientes del espíritu. Ahora, en la cima de la montaña, la fuente de luz pierde su máscara y se revela más divina que humana.

La razón de ser del fulgido mapa que hemos trazado se puede observar en el bosquejo que lo sustenta:

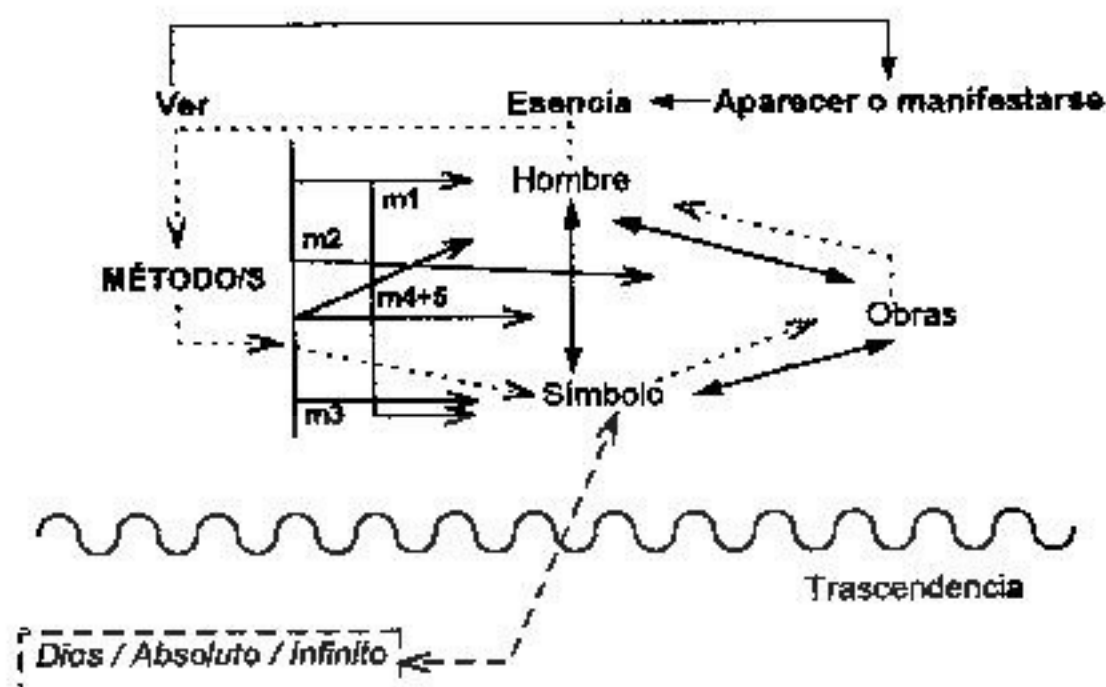


FIG. 7

El «camino de la luz» [que aquí aparece en línea punteada], remite a un fundamento ulterior que radica en la manifestación de la esencia humana en forma indirecta, sólo aprehendida por medio de un método que trabaja sobre las mediaciones para arribar a ella.

Pero, la garantía de que el nuestro no es un trabajo vano, radica en el circuito superior [expuesto en línea continua]: lo que se ve, lo que obtenemos al final del trabajo, no es una «apariencia», sino una «manifestación de la esencia».

Mientras que el resto de los métodos conocidos (m1 al 5, a modo de ejemplos, aquí) sólo se dirigen a una parcela parcial de la manifestación esencial —y, por ende, parcialmente aprehendida siempre— y, descuidando el resto, o atendiendo dentro de todos ellos sólo un aspecto (formal, de contenido, etc.), acotan el objeto de antemano (reduciéndolo desde el inicio mismo de la investigación); el método estructural que aspiramos a depurar, elimina la parcialidad del conocimiento no por agotarlo, sino por considerarlo en forma completa.

El nudo de este asunto se halla en el símbolo. Allí, el esquema se abre a una nueva realidad que es la que, en definitiva, elimina toda posibilidad de sistematicidad y mantiene abierto el circuito en manante fontana incicatrizable. Nos referimos a la apertura a la trascendencia [representada por la línea de trazos]. Pero, no es el símbolo el responsable de esto, sino solamente un síntoma de su muy profunda razón: el hombre mismo está incardinado de y en el infinito.

Como hemos dicho, nuestro método aspira a perder su parcialidad, pero no promete imposibles: claro que el infinito es inagotable y por supuesto que sería una verdadera locura intentar sondearlo; no decimos que *agotaremos* el conocimiento del hombre, tampoco que nos contentaremos con *no parcializarlo*, mediante un simple enumeración negativa de lo que los demás métodos pierden de vista y el nuestro sólo señalaría; nuestra empresa trata de abarcar la inagotable esencia humana de un modo filosófico-simbólico.

Así, tan cierto como sabemos que es imposible agotar el número  $\pi$ , sabemos también que el simple signo « $\pi$ » contiene «en ciernes», henchido y grávido en un punto inextenso, la totalidad de la cantidad que se manifiesta en la proporción *circunferencia sobre diámetro*, que habita en el fondo circular del alma de un plato de terracota etrusco o en la ideal redondez que corta la sección superficial de las dos estremecedoras lunas de Marte.



También nosotros, ya no en el indefinido terreno del número *irracional trascendente*, sino en el del infinito en acto, podemos intentar dar notas simbólico-esenciales que no agoten pero sí abarquen *impliciter* la esencia humana.

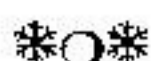
Sabemos muy bien que la tarea del filósofo no es crear símbolos sino amar la sabiduría que encierran. Pero tampoco consiste su accionar propio en deshacerlos al querer develarlos.

Amar no es contemplar ni atrapar, sino entregarse. La entrega del filósofo a la sabiduría implica el nadar en sus aguas y no en querer caricaturizarla en científicos modelos de laboratorio.

El símbolo no es la vestidura de la sabiduría, es su piel. Y, hasta que no habitemos en inmateriales cielos empíreos, nuestro amor tendrá que consumarse en el límite de la frontera que la piel nos impone (a riesgo de dañar al objeto de nuestro amor: bajo la piel hay músculo, hueso: el interior de la esencia es tan esencial como su superficie)... luego, en algún punto entre los nueve coros celestes de los ángeles que ven la gloria, será posible unir las almas.



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR



## § β: El Método.



El problema del hallazgo de un método mediante el cual arribar a la verdad ha sido largamente estudiado por la filosofía, especialmente por la llamada filosofía moderna y por sus continuadoras en el tiempo, hasta el presente.

Desde el método como camino seguro hacia la verdad, deducción certera y segura por ser quasi-émula de la intuición, merced a la costumbre, completud y vivacidad, en Descartes; hasta una construcción arqueológicamente develadora de la trama, mediante la cual el concepto de hombre elabora al hombre mismo, en Foucault; hemos hollado con pie seguro en el camino del descubrimiento de los mecanismos lógicos del conocer humano y su aproximación al mundo —tanto como de quien llega desde un más allá, como de quien se halla empotrado en él—.

concepto de conocimiento kantiano<sup>58</sup> y la elección de los métodos-base con lo cuales elaboraremos el nuestro propio—.

Esta afirmación no significa que el hombre no se conozca a sí mismo al conocer los objetos, muy por el contrario, es justamente por ello por lo que no podemos ser kantianos: en una filosofía tal, sólo obtendríamos «noticia» de nosotros mismos, de nuestra existencia (jamás podríamos afirmar que vemos los objetos «tal cual somos»); las cosas nos serían imprescindibles para *saber* de nosotros mismos —pues sólo en el acto de conocer se nos hace patente nuestro existir, nuestra apercepción que nos delata ante nosotros mismos—, pero jamás podríamos conocernos más que como objeto, ya que, kantianamente, nosotros mismos nos vemos viendo y nos apreciamos tal cual como vemos, no tal cual como somos.

Conocer kantianamente, es un solipsista hecho de la inteligencia —de cualquier inteligencia—, pero sólo de ella. El orden del ser le está vedado, y el mundo en sí, interdicto: tanto el mundo frente a mí, como el mundo dentro mío; tanto las cosas, como yo misma.

Es, en definitiva, un juego de supervivencia, pero jamás un acceso a la sabiduría.

Nuestro punto de vista sostiene lo contrario; implica que el hombre conoce en las cosas al hombre mismo, y a la cosa misma. Que su conocimiento sea exiguo o incompleto no implica que no sea.

Si tuviésemos que dar una caracterización esquemática de los métodos aquí implícitos (con todos los peligros que ello conlleva), nos encontraríamos con el meollo mismo de la dificultad de unificación a la que nos enfrentaremos unos capítulos más adelante: el feliz matrimonio fértil, entre un *sistema* y un *avance* abierto. Si bien nuestro punto de vista se centra en un avance abierto (e infinito) en la cantidad y calidad de conocimiento —no por agregación, sino por develamiento—, debemos acercarnos a él por medio de un inductor sistema cerrado, con el que pueda construirse una «maquinaria» capaz de soportar las tensiones de aquel horizonte ilimitado.

<sup>58</sup> Ver pp. 30-31, NOTAS 27 y 28.



La teoría kantiana no resistiría jamás tal tensión porque supone un límite estricto y una pobreza de base: la de las categorías.

Husserlianamente, en cambio, obtenemos un sistema de «categorías» en progreso, un sistema en el cual —como cita Scheier— “el amado es la forma del amor” y “lo conocido la forma del conocer”. Incluso con sus limitaciones, fuertes y férreas, el propio estructuralismo lévi-straussiano presenta vetas y fisuras aprovechables, y una constitución básica realista que liga directamente el orden del pensamiento con el orden del mundo en sí, de modo tal que nos permite cumplimentar nuestro propósito.

El camino de nuestro método va a ir desde el hombre hacia el hombre, por medio del hombre.

El método mismo es un apéndice del hombre y es parte de él, un órgano de su propia inteligencia abierta al mundo, y al mundo en sí.

Pero veamos, si bien será innegable (para nosotros) la conexión lógica entre el mundo y el hombre —conexión que impide que la verdad sea considerada como una mera corrección en las formulaciones y como mucho más que simple adecuación—, por la naturaleza del proceso que queremos llevar a cabo, hemos de hundimos en el interior del hombre sin que eso signifique un solipsismo (individual o colectivo), sino un recurso metodológico y una respuesta a la esencia misma del autoconocimiento. Hemos de bucear, en definitiva, en el interior del hombre como en el seno de un vasto océano, uno en el cual todo el exterior aéreo está contenido en cada burbuja y en cada molécula, mixturado, sí, pero enriquecido también. Hemos, en definitiva, de apreciarnos en el espejo de un interior generado por la existencia de un exterior.

Si tras el mar (o «sobre» él, desde otra perspectiva) no hubiese aire, no hubiese atmósfera —cualquiera sea esta su composición—, no sólo sería imposible delimitar una superficie para éste, sino que ni siquiera existiría la masa acuosa, la cual se fugaría al vacío, bullendo sin presión, habitando en los espacios interestelares, en pequeñas globulidades, dura y congelada. Si, en definitiva, en un mundo en pleno contacto con el vacío, ni siquiera una capa de hielo delimitara su ser (como la que sujeta a Europa, la fascinante luna joviana, la rosada y acanalada bola de agua helada que gira en torno a Júpiter), no sólo el océano sería imposible sin el debido contrapeso de una presión, sino que no existiría la ínfima línea de su superficie: su único espejo.

Sin mundo, no habría «hombre».

Es necesaria la diferencia, el otro, la alteridad, la «presión», no sólo para reconocerse en él, sino incluso para ser «hombre».

Cuando el agua, sin una tremenda fuerza gravitatoria —como sólo un hipotético sol frío podría generar en su centro— entra en contacto con el vacío: simplemente se escinde, se pierde a sí misma por difusión.

Dios mismo debería habitar en nosotros *in absoluto*, para que, a falta de la presión atmosférica de un mundo, no nos difundiéramos irremediablemente.

Cuando dos medios de diferente densidad entran en contacto, la difusión molecular logra la homogeneidad; pero cuando es la nada, el vacío, aquello a lo que nos enfrentamos, la dispersión no puede menos que ser absoluta: el hombre, en su intrínseca y esencial relatividad de ser, no puede compensar a la nada, ni medir con ella la fuerza de su cohesión; sólo el absoluto puede hacerle frente y, lejos de equilibrarlo, «anonadarlo» *absolutamente* en el *plenum* de su «Ser».

La inhabitación divina en el hombre es perfecta, desde el punto de vista divino: todo Dios, con toda su majestad y poder, con su carácter de absoluto, está en cada hombre... acordado. Sin embargo, desde el polo humano, no puede este

finito contener al todo, ni esta imperfección a Aquel que es perfección pura. Es como si observásemos un espejo de agua tal que, su figura fuese bidimensional y contuviese una masa de agua tridimensional dentro suyo: tan sólo observaríamos un espejo de agua con superficie, pero sin volumen, un plano con el espesor —con la profundidad exterior— de una línea matemática, pero dentro del cual se podrían arrojar piedras que se hundirían sin dificultad hasta profundidades «internas» insospechadas. Una violación de su propio ser.

Bien, cuando el ser humano debe enfrentarse a sí mismo, aunque lo haga dentro de sí mismo y sin salirse de sí; no puede, **bajo ningún concepto posible, ser solipsista.**

Bajo el mar, bajo las aguas, existe sólo una posibilidad de autocontemplarse: la línea de la superficie. La misma superficie que permitió a Narciso obnubilarse en su propia contemplación, le permite a la náyade peinar sus cabellos en las ondas acuáticas. Si se admira el cielo debajo del agua, es preciso tener un ángulo de 90° o cercano a él porque, a medida que cerramos la comisura, la superficie comienza a platearse y espejarse cada vez más, por un simple efecto de reflexión óptica.

Sin otra densidad allá afuera, sin un mundo, sin una «atmósfera de cosas» que nos rodeara: no habría posibilidad de autoconocimiento ni fuera ni dentro del hombre mismo, y tampoco habría «hombre».

Tres reinos tironean, pues, del ser humano: tensando entre la presión contraria externa, tan relativa como él (o tal vez «un poco» más), su propia presión interna, y la tensión superficial de su propio ser, que lo inhabita como una misteriosa fuerza «mismizante»; es así como el hombre se conforma en la «gota de mar en la mar inmensa»<sup>59</sup> de su especie. Sin embargo, es una gota única.

Por unos breves segundos —durante los primeros rebotes—, cuando una gota de agua cae en un estanque, no se mezcla con el resto del líquido; su tensión superficial, su «mismidad», la defiende, al menos por una fracción de tiempo increíblemente corta, de la disipación de su ser esférico; pero luego, cede.

El hombre lucha contra la dispersión de su ser en un mar sociológico de generalidades, pero su tensión superficial es mucho más sólida que la de la simple esferilla de hidrógeno y oxígeno; aún en el vacío la microgotita sobrevive como gota, hasta su congelación (entre las estrellas) o hasta su gasificación y escisión a nivel molecular (en una estrella). A un nivel interno, mucho más profundo que el psíquico, subyace la razón de tal proeza: el lazo divino, la fuente de la que mana «aquello» innombrable que hace de un *individuo*, una *persona*.

Aquellos dos reinos proporcionan al hombre su cohesión, y él es el relleno, el «tercero» presionado y presionante.

El equilibrio de su ser exige el equilibrio del método.

Es necesario reconocer en Michel Foucault el brillo de su desentrañamiento esencial: «hombre» parecería ser una creación reciente, gestada en el modernismo. Pero sólo lo parezca.

Una tal exageración conlleva una acción de iguales trazos: la enunciación del sin sentido de la antropología como esclavizadora del conocimiento, tirana de la razón y estranguladora de la libertad de pensamiento, de su vuelo y de su virtud prístina.

El Sujeto puede muy bien soportar esta crítica: es un Atlas (sostenedor, sobre sus hombros, del mundo, de dios y de sí mismo) creado a tal fin por Descartes y Kant en primer lugar —uno que fue extrañamente gestado, desde el Renacimiento,

<sup>59</sup> Machado, Antonio, «El Poeta», *Soledades* (1899-1907).



como embrión, en el seno de una "divina proporción"—; pero es impensable que el «hombre» (aún como mero término denotador) se reduzca a capricho o autorreferencia del lenguaje.

No es de una burbuja de aire de la que hablamos... ni tampoco de una de mercurio.

En el umbral del cambio aparece la figura llamada hombre...

"Une chose en tout cas est certaine: c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain."<sup>60</sup>

Concedido esto, sin embargo...<sup>61</sup>

...sin embargo es imposible suponer que la sola dispersión del lenguaje haya creado a este ser o sino deberíamos decir con Nietzsche que la epistemología moderna es ahora la gran araña que ha creado al hombre; así se cerraría el círculo donde sería el hombre el creador de mentiras-lenguaje, metáforas disfrazadas de verdad, celdillas panaleras de ciencia, cuya epistemología, retorciéndose sobre sí y volviéndose en pos suyo, en un sobreanálisis propio, crearía al «hombre». Y diríamos en curiosa paráfrasis: «Aquí hay que admirar realmente a la epistemología en cuanto poderoso genio de la construcción, que sobre fundamentos movedizos, tales como el quiebre mismo del lenguaje, y como sobre agua corriente, en el resquebrajamiento del mismo, logra levantar una catedral de conceptos infinitamente complicada: el hombre; es cierto que para hallar un punto firme sobre tales fundamentos un edificio tiene que estar tan tenue como los hilos de araña para acomodarse a las ondas, y tan firme que no lo desintegre el viento. Como genio de la construcción la epistemología moderna sobrepasa en mucho a la abeja, ésta construye con cera que acopia de la naturaleza, aquella con la materia mucho más delicada de los conceptos que tiene que fabricar desde sí misma.»<sup>62 63</sup>

El hombre sería el resultado.

"L'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage; ou plutôt, il ne s'est constitué que dans le temps où le langage, après avoir été logré à l'intérieur de la représentation et comme dissous en elle, ne s'en est libéré qu'en se morcelant: l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments."<sup>64</sup>

...Sin embargo... sin embargo el hombre como tal está ahí. Es innegable. Y si bien no es esto lo que discute Foucault, sino más bien la desaparición de este ahí por un constructo artificioso y «artificiador», su injerencia en el conocer es también innegable.

<sup>60</sup> Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, 1<sup>er</sup> ed., Paris, Gallimard, 1966, (s.d., 1999), p.398.

<sup>61</sup> Conocido versículo de un poema japonés Zen.

<sup>62</sup> "Aquí hay que admirar realmente al hombre en cuanto poderoso genio de la construcción, que sobre fundamentos movedizos, y como sobre agua corriente, logra levantar una catedral de conceptos infinitamente complicada, es cierto que para hallar un punto firme sobre tales fundamentos un edificio tiene que estar tan tenue como los hilos de araña para acomodarse a las ondas, y tan firme que no lo desintegre el viento. Como genio de la construcción el hombre sobrepasa en mucho a la abeja, ésta construye con cera que acopia de la naturaleza, él con la materia mucho más delicada de los conceptos que tiene que fabricar desde sí mismo."

Nietzsche, F., «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», p. 77

<sup>63</sup> "Solo en las generalidades más pálidas y abstractas, en las vacías conchas de las palabras más indeterminadas habitará desde ahora la verdad como en un estuche de tela de araña: y junto a la 'verdad' se sienta ahora el filósofo, tan exangüe como una abstracción, y envuelto todo a su alrededor en fórmulas..." Comentario sobre Parménides en *La filosofía en la época trágica de los griegos* (también de 1873) Citado en: Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Op. cit. p. 49.

<sup>64</sup> Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Op. cit., p.397.

No nos limitamos a clarificar el término *hombre* y especificarlo en *Sujeto moderno*, no es eso lo que más nos preocupa de la postura foucaultiana.

El problema que se plantea, cuando se considera al hombre como un producto de las ciencias que lo estudian, radica en la fundamental incapacidad del hombre de conocerse que se deriva de esta postura. Como no se posee una verdad inmutable que pueda "servir de cemento al desarrollo del hombre"<sup>65</sup> —sino que tan sólo nos regodeamos en el fruto de una contingencia alumbrada por una razón bien dirigida y elaborada por y para intereses de poder—, ni el conocimiento describe ninguna naturaleza humana, sino que sirve de instrumento consolidador de una idea particular de hombre —justamente, aquella que necesita para perpetuar su idea de cultura y el control que ella ejerce—; es imposible hablar de la viabilidad del conocimiento del hombre por fuera del sistema.

Cada vez que intente conocerse (aún ingenuamente), el hombre se diseñará en el proceso y, como un rey Midas, cada vez que quiera apresarse en sí mismo, se convertirá en lo buscado.

"El hombre es condición de posibilidad de la cultura moderna /.../, pero no tiene existencia autónoma fuera de ella: conoce al precio de no reconocerse."<sup>66</sup>

Pero, ¿es que queda algo que reconocer, acaso?

"El hombre moderno es creado no ya por una divinidad todopoderosa, sino por el fáctico devenir de los discursos del propio hombre."<sup>67</sup>

Pero se hace siendo, en definitiva. O no es del todo.

Si, en suma, como aduce Seoane Pinilla, "... todo saber al final está imbuido de una estructura de poder que le condiciona y obliga a renunciar a buena parte de la construcción de la identidad (aquella que no casa con el saber que se establece)",<sup>68</sup> entonces no hay conocimiento posible del hombre.

Y no es tanto que sea una configuración interesada, aquella de la que se huye, sino que, en el fondo, simplemente no hay hombre.

"...el autoconocimiento es esta individualidad solucionando situaciones contingentes y particularizadas y no la subjetividad que toma soluciones hechas de las ciencias o de la filosofía encuadrándose en un conocimiento universal. /.../

...el hombre nace como la reordenación singular de unas relaciones que le preexisten y que marcarán su forma de conocer..."<sup>69</sup>

Conocer que lo escoge y ordena.

El círculo se ha cerrado.

El hombre —como el grifo—, para poder ser leído, debe primero ser construido; o, mejor aún, se construye a medida que se lo «conoce», un conocer que no es más que una actividad «creadora» y «compositiva» e interesada, finalmente, en formas de poder.

Si, en definitiva, la política, la moral, el conocimiento en general y las ciencias en particular, la religión, la cultura... todas y cada una de las actividades que se ocupan del hombre, lo construyen para conocerlo, ¿existe la posibilidad de hablar de él sin predeterminarlo? ¿Hay una salida aparte de la negación y la simple resistencia? ¿Un paso verdaderamente positivo?

<sup>65</sup> Seoane Pinilla, Julio, «La configuración del hombre según Foucault», *Diálogos*, Año XXVIII, N° 62, Julio 1993, p. 174.

<sup>66</sup> Ibid. p. 166.

<sup>67</sup> Ibid. p. 167.

<sup>68</sup> Ibid. p. 173, (la negrita es nuestra).

<sup>69</sup> Ibid. pp. 172 y 173.



Claro que no. Toda positividad implica construcción y, esta teoría —como en Nietzsche—, parecería contentarse con una inversión del orden reinante: No es que el hombre cree a las ciencias, sino que las ciencias lo crean a él.

¿Qué cosa podría garantizar un conocimiento cierto si la verdad es permeable a sus juegos de poder?

La solución aparenta la reconstrucción de un ser contingente (sin género ni especie permanente, sin universal alguno), un individuo de nada y de nadie. La solución es, pues, la disolución del *hombre* (y de todo hombre no sólo del moderno, desde que cualquier forma de conocer es una forma de manipulación) pero no aporta nada más.

El estructuralismo —y este es el mayor reto con el que nos enfrentamos— nulifica al hombre para liberarlo; le brinda la paz del sepulcro y la libertad que otorga un tiro de gracia. Y aporta como alternativa la resignación.

Sustituye siempre y en todo momento no sólo al Sujeto, sino también a la persona por el individuo.

“La historia nos permite observar la inexistencia de un sujeto inmutable y no sometido a contingencias en su formación; solamente un sujeto que se hace a través de los bloques tácitos que toman cuerpo en él y, por ello, tampoco resultan inmutables. Todo resulta creado.”<sup>70</sup>

Más bien todo resulta derruido. Las nietzscheanas telas de arañas retornan aquí: la inmutabilidad de la esencia ha sido equiparada con la esclerotización de los caracteres que la modernidad otorgara; los niveles ontológicos han sido confundidos primero y barridos de un plumazo después.

La postura básica de Foucault es lógica y fácil de compartir: todo buscar implica un conocer de antemano; incluso Heidegger postula la importancia de la pregunta como determinadora de la respuesta.

Pero también lo es el hecho de que es el hombre quien formula la pregunta, quien busca, quien vive; no un ser extramundano, ni una inteligencia oculta e inhumana. ¿No es el propio hombre quien predispone la respuesta? Frente a esta pregunta, Kant está a la vuelta de la esquina, nuevamente.

La solución que da el estructuralismo comporta tres posibilidades: autoproducción, regreso al infinito o instancia superior.

La primer solución —aparentemente la de Foucault— plantea un círculo lógico: sin grado cero, sin caracteres universales y ciertos, sin un punto fijo; la propuesta se anula a sí misma. Es esta una alquimia fallada que debe recrear a cada instante un ser espúreo que vive, no esclavo de su creación, sino como creación de ella: el maestro de la cabala no es aplastado por su gólem, sino recreado por él. Es por ello que la historia se destroza y desconecta descoyuntándose en trozos contingentes.

“Si algo nos permite observar la historia es que no se sabe nunca si somos de quienes se habla o los que hablan. O ambas cosas a la vez porque, al cabo, el saber que nos hace presos habla por nosotros y nos hace hablar por él por lo que la situación de cada individuo queda en el nivel del entramado de estrategias y tácticas que le usan y de las que usa en una constitución recíproca que no admite neutralidades no supuestas naturalezas originales.”<sup>71</sup>

Es evidente que el círculo parece sólido, pero está vacío. No aporta nada más que un falso juego de autocreación, que debe abrirse a un panorama infinito o a una ontificación de la misma estructura, si es que quiere sobrevivir.

<sup>70</sup> Ibid. p. 175.

<sup>71</sup> Idem.

arriba y abajo en la escala de complejización (en lo enorme y lo pequeño), sin punto final, ni origen; sin caos primordial posible del cual surgir y condenada a entropía final como máximo equilibrio. La máxima estructuración como la posibilidad de no-ser.

Podríamos en definitiva restringir las críticas estructuralistas únicamente al «hombre», coartando toda posibilidad de autoconocimiento, tal como lo hizo la misma modernidad, sólo que esta vez el tajo afecta a la propia raíz: más allá de eliminar a un ser-objeto, esta postura elimina al ser humano mismo y ya nada persiste: ni el empírico ni el trascendental, ni el universal ni el individual.

El reensamblaje del lenguaje no sólo no posibilita la reaparición del hombre, sino que cerca al hombre del modo más salvaje que se ha conocido hasta la fecha: el estructuralismo en sí lo ha demostrado, la disolución es su meta.

Finalmente el postulado estructuralista, en cualquiera de las tres facetas presentadas aquí, termina el proceso que inició el propio modernismo que combate: Primero, Kant, en su giro copernicano, logró romper las esferas ptolomeicas que sostenían al cielo alrededor del hombre, pero no colocó nada en su lugar, tan sólo esperó que el propio hombre llenara el vacío; pronto la atmósfera escapó por las rajaduras del clarísimo cristal que sostenía a estrellas y planetas en sus complicados y abstrusos giros... y el agua del océano del hombre se hincho hasta llenar todo el orbe; entonces parecía que lugar dejado por el desaparecido mundo era perfecto para el nuevo inflacionado hombre, que su presión interna incompensada lo elevaba justo al sitio que siempre le correspondió: no el centro, sino el sustrato del propio universo; pero pronto la expansión se mostró incontrolada e incontrolable, y la difusión acabó con el nuevo puesto del hombre quien se había atomizado en miles de pequeñas microgotitas individuales, eternamente separadas, eternamente heladas, cerradas en su visión, condenadas a verse ellas mismas una y otra vez en su espejada superficie de hielo.

En aquel momento pareció que Foucault tenía razón.

Pero lo único que el estructuralismo, como filosofía, aportó fue una nueva renuncia: viendo los miles de fragmentos girar en el vacío, supuso leyes gravitacionales para sus movimientos, supuso leyes naturales para sus seres y supuso mal... una pequeña cuestión, sin embargo, evitaba la completa amalgama entre universo y hombre, su completa democratización, el hundimiento definitivo del hombre como un ser más empotrado en la escala cósmica, sin puestos privilegiados ni en el centro, ni en la base del Cosmos Natural: la cohesión interna. Cuando, finalmente, eliminaron la tensión superficial y la presión interna natural venció incompensada, ya ni siquiera quedó hombre: ya no había agua, tan sólo vestigios de oxígeno en una nube de gas de hidrógeno.

No había personas, tan sólo individuos: libre estaba el campo para que el lenguaje se rehiciera y reinara, libre para que la naturaleza recuperara su señorío, pero, ¿libre para quién? ¿Donde estaba la gloria que proclamara Pascal?

«...alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.»<sup>76</sup>

**Pero el mar es el hombre.**

Podría pensarse que el rostro a borrarse por el ser mismo del agua pertenecería únicamente al Sujeto; pero no es agua salobre lo que constituye este piélago, ni siquiera un ardiente y metálico océano de pesadas formas viscosas; es una aglomeración de geométricas formas, reticuladas redes, coaguladas

<sup>76</sup> Foucault, M., *Les mots et les choses*, Op. cit., p. 398.



escarchas que no borran suave y displicentemente la orilla, sino que desgarran la arena con aristas punzantes hasta disolverla o absorberla en su estructurada cristalización.

Nuestro método —cualquier método— no puede ni desgarrar ni vaciar. Sería inútil desnaturalizar aquello que queremos abordar; sólo estaríamos viendo una imagen de nuestro deseo y, aunque esto también hablaría del ser humano, no sería más que a través de la colocación de un nuevo escollo, difiriendo el misterio dentro del misterio mismo.

Si hemos de abordar al hombre, no podemos abortarlo para luego estudiarlo dentro de un frasco, sino seguir su gestación paso a paso.

Pareciera que partimos de una proposición, de un supuesto<sup>77</sup> de tono dogmático: el hombre existe y puede ser conocido en sí.

A la primer aserción adherimos fenomenológicamente. Ni siquiera nos proponemos recurrir a una prueba empírica o a una lógica, menos aún a la patencia del *Cogito* cartesiano como mostrativo; tan sólo apelamos a la reducción fenomenológica: nos es dado, nos somos dados y, en plena epojé, nos acogemos como tales.

A la segunda corresponde un análisis más profundo: la posibilidad de la Verdad. Ciertamente que, si no la supusiéramos desde un principio —al menos como posibilidad—, no tendría razón de ser ni una sola palabra dicha en favor del método.

La verdad debe ser postulada como un primer principio, sería absurdo plantearla como resultado, siendo que está a la base y no al final, de toda gnoseología (porque no puede pertenecer a la gnoseología sino a la ontología). Incluso, cuando la verdad pertenece al propio campo del autoconocimiento, adquiere proporciones fundacionales.

“La verdad es quien hace posible «toda suposición».”<sup>78</sup>

Aquí podríamos acercarnos a Scheler y, aunque sin adherir plenamente, hacernos eco de su postulado respecto de la necesidad de que los marcos de un sistema o una escala, estén trazados «por fuera».

En nuestro caso la verdad y la completud del conocimiento no son equivalentes, pero tampoco excluyentes; podemos hablar, sin temor a equivocarnos, de un conocimiento en crecimiento continuo donde cada escorzo del total, es la develación de una realidad ya presente y dada intuitivamente como un *totum*.

Dada esta caracterización, la Verdad no es vista como una adecuación, o como un logro a alcanzar o a construir, sino como algo dado en la cosa misma y que es develada poco a poco con cada grado de aumento en el conocimiento, grado que aporta así, junto con el crecimiento cuantitativo, un crecimiento cualitativo ya que descorre más y más el velo que opaca la verdad ya dada.

Ahora bien, fenomenológicamente, lo que se expresa en el fenómeno no es una apariencia sino lo que existe. Desde Heidegger y su *aletheia* como verdad, lo que se oculta es porque es. Así, el velo señala lo que se oculta, pero el velo mismo —fenomenológicamente hablando— participa de ese ser como su *alter*. El velo ya es potencia de lo que oculta por dependencia o relatividad de su ser (un velo no es

<sup>77</sup> Partir de un supuesto es imposible de omitir, incluso si se intentase hacerlo sería como proclamar el supuesto de que somos seres sobrenaturales autoconstituidos desde el cero absoluto de todo conocimiento o pensamiento.

<sup>78</sup> Y suponer es “Comprender algo como razón de ser de otro ente.”

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, 1ª ed, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, (trad. de Gaos, José para Fondo de Cultura Económica, 1944, del original: *Sein und Zeit*, 1ª ed., Tübingen (vormals, Halle), Max Niemeyer Verlag, 1927), p. 249.

tal sin algo que «velar»). El velo mismo es anticipación de la verdad, agente de su deseo, parte de su ser.

Así, en el sentido ontológico dado por su autor, podemos recoger la definición heideggeriana de verdad, pero con recaudos.

En Heidegger la verdad debe serle arrebatada al ente; el ente recubre, vela al ser.

Ahora bien, el «ser verdadero» es un modo de ser del *Dasein*.

Heidegger presenta así a la verdad como radicando en las cosas pero siendo ante y por el hombre. Sin hombre no hay verdad, lo que no significa que la verdad se establezca en el hombre, sino que sólo se da ante él. No hay preexistencia de la verdad.

Este es un punto muy delicado que se halla en contraposición con nuestra tesis. Parecería no haber más razón de ser de la verdad que frente a quien conoce; pero el tratamiento del símbolo que hemos de afrontar abre una perspectiva totalmente nueva. La cercanía —aunque no equivalencia— y el parentesco íntimo entre *fenómeno* y *noumeno* desequilibran por completo el sentido de la relación entre ente y ser en cuanto enmascarador el uno del otro. Al contrario, se presentan como condición de posibilidad de su conocimiento y anticipo de su develamiento.

Esta Verdad colocada como absoluta, descoyunta la relación mundo-hombre y la engarza de un modo aparentemente conocido pero revestido de matices totalmente exóticos al pensamiento.

Ella es imposible de observarse de frente; nadar en su interior —como Heidegger propone— sería equivalente a nadar en ácido o en un río de fuego. Su visión se da sólo ante el hombre —como conocimiento— pero únicamente a través del mundo.

El conocimiento adquiere connotaciones totalmente distintas y decae de su posición de relación en favor del símbolo que muestra y oculta al mismo tiempo. Al igual que en Heidegger, ocultar no es una forma de indicar tácitamente,<sup>79</sup> sino que es *directamente* una forma de develar, y el juego de luz y sombra es inseparable, casi al punto de ser indiscernible. Hay aquí el agua fogosa de la verdad, el fuego acuático del develarse, un manifestarse cuasi epifánico.

Ricœur nos advertía de la imposibilidad de tomar el camino directo al ser; tan sólo un rodeo de signos podría ayudarnos.

“Una ontología separada está fuera de nuestro alcance: es solamente en el movimiento de la interpretación que nosotros percibimos al ser interpretado. La ontología de la comprensión permanece implicada en la metodología de la interpretación, según el ineluctable «círculo hermenéutico» que Heidegger mismo nos enseñó a trazar. Además, es solamente en un conflicto de unas hermenéuticas rivales que nosotros percibimos algo del ser interpretado: una ontología unificada es tan inaccesible a nuestro método como una ontología separada; es cada vez cada hermenéutica la que descubre el aspecto de la existencia que la funda como método.”<sup>80</sup>

<sup>79</sup> “La opinión cotidiana sólo ve en la sombra la falta de luz cuando no su negación. Pero la verdad es que la sombra es el testimonio manifiesto, aunque impenetrable, de la luminosidad oculta. Según este concepto de sombra, entendemos lo incalculable como aquello que, a pesar de estar fuera del alcance de la representación, se manifiesta en lo ente y señala el ser oculto.”

Heidegger, M., «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del Bosque*, Op. cit., p.90 Nota 13.

<sup>80</sup> Ricœur, P., *Le conflit des interprétations —essais d'herméneutique—*, Op. cit., «Existencia y hermenéutica», Sección V.



Moisés, como bien nos lo recuerda Ricoeur, solo pudo ver la tierra prometida de «este lado» del Jordán. Pero él ya sabía de tierras en las que no se puede estar calzado; de nombres que desvelan el Ser y que no pueden ser repetidos; de mares humanos y naturales que se abren y descubren su ser sólo ante el toque invisible del viento que sopla donde quiere, del *naj*; de fuegos que lejos de consumir, verdean.

La verdad está adelante, como la diurna columna de nube que vela al inclemente sol y esconde su misterio en los enigmas de su bruma pero que nos guía; es un supuesto que, en medio de la noche, se manifiesta como columna de fuego impenetrable, que no es asequible sino en porciones y en vistas fugaces que abrazan y derriten la arena, y que ciegan al conocimiento y a la mente.

Sólo se atisban en el espíritu, pero no se pueden articular aunque quien la búsqueda y se muestren en los ropajes del desierto.

El ente, el mundo, el orbe, no oculta al ser, lo muestra en forma indirecta; la única forma, por otra parte, en la que el hombre puede tener acceso a la Verdad sin abrasarse los ojos, ni hacer de sí un místico.

“Érase un hombre tan sabio,  
Que metió la cabeza  
En un lugar lleno de arena  
¡Y se quemó ambos ojos!  
Y cuando supo que sus ojos estaban ciegos,  
No se compadeció por ello.  
Apeló a su otra visión  
E hizo de sí mismo un santo.”<sup>81</sup>

Esta mediación necesaria, obliga a la filosofía a descender de su inaccesible trono imperial, de su brillante esmeralda de Hagal,<sup>82</sup> para comandar aquellas tropas de las ciencias humanas que tanto rechazara Foucault bajo el título de tiranos compositores del hombre.

No significa que estemos libres de críticas hacia ellas, pero es imposible no reconocer la valía capital de sus datos —o pronto, una filosofía recogida en sí misma, una filosofía «introvertida», negándose a acceder a los datos aportados por las ciencias de campo, se transformaría en el personaje de Jacinto Benavente: aquel *Príncipe que todo lo aprendió en los libros*—.

Las críticas primeras, el desmalezamiento inicial, debe ser realizado por la filosofía, justamente sobre las pretensiones de juicios filosóficos que muchas ciencias tienen<sup>83</sup>. Por su espíritu, toda ciencia es reduccionista. Eso es innegable.

<sup>81</sup> Herbert, Frank, *El Mesías de Dune*, 3ª ed., Barcelona, Ultramar Editores, 1986, (trad. de Santos, Domingo, de *Dune Messiah*, 1ª ed., s.d., 1969). “Poema de niños, de la *Historia de Muad'Dib*.”; p. 277.

<sup>82</sup> La piedra con la que estaba tallado «El trono del León» del Emperador Padishah en la saga de ciencia-ficción, *Dune*.

<sup>83</sup> Y aunque es muy discutido si el huevo o la gallina fue primero... A pesar de que muchas discusiones filosóficas surgen de apreciaciones científicas o investigaciones primeras, es innegable que éstas últimas proceden a veces de aquellas, como los célebres sembradores de vida de los mundos de Clarke, aquellos que:

La realidad ha de ser parcelada, aislada, idealizada y viviseccionada, para poder luego ser analizada; por lo cual el resultado siempre es ideal y parcial.

La fenomenología —que arraigó en muchas ciencias del hombre— logró superar estos escollos (al menos en parte) en un intento holoabarcativo de «*big picture*».

Pero aún así, la constricción de base permanece: la ciencia no es filosofía y, la filosofía no es ciencia (no, al menos, en el sentido moderno de ésta).

Las ciencias del hombre nos brindan, pues, un amplio espectro, pero sólo en conjunto y sólo a condición de reconocer los filtros utilizados en sus difracciones.

Hemos de echar mano, pues, a cuanto recurso encontremos; y sólo entonces sí, podrá la filosofía retornar a su sitio de honor, a meditar sobre lo visto. A buscar dentro de los límites de su cráneo el tamaño de su ser.

Ya la antropología ha desplegado sus ramas en curiosas y múltiples derivaciones de jacarandá. Los vástagos se reparten desde el tronco, dentro de una clasificación que varía de escuela en escuela pero que reconoce básicamente antropología social, etnología y etnohistoria, entre otras.

La psicología —en nuestro caso, aquella que consideramos menos reductiva, como lo es la analítica— aporta otro aspecto importante, sobre todo en el desbrozamiento de la simbología personal o de sus representaciones individuales.

Incluso, en el límite, la propia etología podría ser de gran utilidad (ampliándonos, tan sólo como contraste, hasta la biología y la zoología).

Nuestro análisis filosófico se valdrá de estas disciplinas como de su frente de ataque: la primer línea de choque (obviamente, aquella que indefectiblemente va siempre destinada al sacrificio).

Nuestro campo de batalla, el mito, como ya lo adelantáramos, necesita de precisiones sólo desentrañables por una incursión directa en el terreno; más allá de los planos y estrategias metodológicas que son, obviamente, filosóficas...

Tanto, como las conclusiones.

Cuando Foucault determinó su «*triángulo de saberes*», colocó a las llamadas ciencias del hombre en el intersticio espacial entre tres planos delimitados por las rectas: filosofía, físico-matemática y ciencias empíricas (biológicas, económicas y lingüísticas —es decir, tres macroestructuras—).

Allí planteó la imposibilidad de llamar a las ciencias del hombre propiamente «*ciencias*»; justamente debido a ese nebuloso y voluminoso espacio ocupado por ellas, aquel que, justamente, limita con todos y cada uno de los ámbitos del conocimiento.

Sin embargo, para nosotros, es precisamente por eso por lo que las ciencias del hombre son tan valiosas y raras —casi diríamos preciosas—, ricas en su mismo enrarecimiento y ambigüedad. Algo de esa imprecisión nos indica que no erran su objetivo: un complejo sumamente perturbador como lo es el hombre.

---

“...Y como en toda la Galaxia no habían encontrado nada más precioso que la Mente, propiciaron su despertar en todos lados. Se transformaron en labradores de los campos estelares; sembraron, y a veces cosecharon.

Y a veces, desapasionadamente, tuvieron que arrancar las malezas perjudiciales.”

Clarke, Arthur C., 2010: *Odisea dos*, 1ª ed., Buenos Aires, Emecé, 1983, (trad. de Galimidi, José Luis, de 2010: *Odyssey two*, 1ª ed., New York, Ballantine Books [Random House], 1982); «Epílogo: 20.001», p. 326.

<sup>84</sup> Nosotros reconocemos a la antropología filosófica como una rama de la filosofía y no de la antropología.



Esa misma heterogeneidad que «marea» y retuerce la mirada de las ciencias del hombre, nos previene, al mismo tiempo, sobre la precisión del escalpelo a utilizar: la rigurosidad y exactitud del método.

La metafísica deberá erigirse como la retaguardia, el bastión de apoyo, aquel que salvará la jornada finalmente: quien nos brindará la artillería pesada de sus supuestos originales y quien recibirá las medallas si hubiere victoria.

La filosofía de la religión se aunará junto con la antropología filosófica para darnos una infantería que, junto a la caballería de la epistemología, prestarán las mayores fuerzas de esta lucha abierta.

La estrategia de combate abarcará la delimitación del hombre desde que es hombre, es decir, su ubicación como *homo sapiens* (acotación genética, cultural, pero sobre todo simbólica) desde el origen; o, en caso contrario, el reconocimiento de que había ya una inteligencia no-humana entre nosotros (sin necesidad de recurrir a hipotéticos extraterrestres), por ejemplo, en la figura de los Neanderthales como humanos no-hombre. Lo que queremos decir, es que es preciso desde el comienzo definir el camino por el cual debemos llegar —al final— a una elucidación definitoria (si no definitiva) de su estatus, es decir, de la igualdad, equivalencia o alteridad entre la especie y el concepto, entre el ser humano y el hombre.

Será indispensable elegir las armas por las cuales arribar a una tal «definición» (palabra harto inconveniente ya que, veremos, es imposible de satisfacer).

Dentro de la cadena de la biología —sin observarlo como a un objeto (en sentido kantiano)—, y atendiendo a la ubicación del hombre en plano *human*, la diferenciación del «resto» de los animales (de forma cultural más que en cuanto cadena genética) requiere de la intervención, aunque más no sea referencial, de la biología y todas sus secuelas; esto atendiendo al hecho de que, para que haya diferencias, debe haber similitud subyacente —lo completamente extraño es incontrastable—.

Pero toda esta estrategia tiende, sobre todo, a dar fin a la idea del «hombre cebolla» compuesto por capas superpuestas de biología, instinto, inteligencia, razón, espíritu, etc., para retornar a la amalgama unificada de todo aquello que al hombre lo hace hombre, incluidos sus rasgos etológicos y psíquicos.

Esta apertura temática, sin embargo, debe ser controlada y circunscripta, a fin de no perder el control sobre el terreno: A veces, las batallas que deciden las grandes guerras son las más pequeñas.

La necesidad de arriesgarnos a semejante operativo radica, sin embargo, en la grave necesidad de acometer sobre el objetivo desde todos los flancos posibles, actuando como lobos sobre un férrea y cerrada formación de búfalos: mordisqueando y desgastando la resistencia de un arcano que, ante nosotros, con nuestros pobres colmillos y garras, se erige en su círculo hermético erizado de amenazantes cornaduras, superándonos en número y en tamaño.

Desde la esencia misma de la especie, desde su costado interno o psíquico, sobre su flanco social y sobre el cultural, a través de la brecha instintual, y encima de las huellas de su parentesco biológico; sorteando el escudo más potente de su conexión trascendente... peharemos contra nuestro propio misterio... o junto a él...

“Cada hombre es una pequeña guerra.”<sup>85</sup>

<sup>85</sup> Herbert, Frank, *Dune*, 4ª ed., Barcelona, Ultramar Editores, 1986, (trad. de Santos, Domingo, de *Dune*, 1ª ed., s.d., 1963); «Legado de Bomoko» citado por Paul Muad'Dib, p. 663.

## ❄️⊙ § β₁: La alquimia de la caracola. ⊙❄️

Como ya lo adelantáramos, el método se va a construir a lo largo de su mismo recorrido; y esto se llevará a cabo en los cinco *Capítulos*, interiores a las *Partes*.

Esta construcción se efectuará como una composición paleontológica, en ella, a partir del exoesqueleto del gasterópodo —nuestra segunda metáfora-parámetro—, intentaremos reensamblar la anatomía completa del ser que sea capaz de ayudar, en su estudio, a la antropología filosófica. Pero no queremos que, al final de esta reconstrucción, nos topemos con un simple modelo esquemático en papel, o con un espécimen de museo listo para ser exhibido, inerte, en un amplio salón de románicos mármoles mudos y vitrinas empolvadas. Lo que en verdad ansiamos, es realizar lo que sólo un alquimista osaría realizar: llegar a obtener un ser viviente.

No es que un secreto poder en nosotros realice el milagro de dotar de vida a ese inanimado ser metodológico, a ese monstruo del conocimiento; sino que es el propio «objeto» a estudiar el que —coincidiendo en identidad con el sujeto que lo estudia, en un cíclico “autoconocimiento”— transmite su vida, desde sus venas, hacia aquellas lagunas circulatorias.

La vida, la bebe el método de su sujeto y de su objeto, aquí siempre coincidentes.

Después de todo, a una espiralada relación sujeto-objeto en el autoconocimiento, debía adherirse un método igualmente helicoidal.

El rizo del autoconocimiento exige, en su mediación, en su ida y vuelta (que arriba a unos pocos grados de distancia de donde partió, proporcionando la apertura ascensional caracol —al igual que en un viaje iniciático donde quien arriba ya no es quien partió aunque coincida en su ser—), una metodología capaz de seguirle los pasos.

Al mismo tiempo, y fieles al principio que establecimos, utilizaremos un mito guía sobre el cual aplicar el método a medida que lo componemos. ¿Por qué? Porque es menester alimentar a nuestro caracol si queremos que viva, crezca y prospere y que, al crecer, evolucione (en el sentido más primitivo y pre-lamarckiano del término: como desarrollo de sí, desenvolvimiento de la propia naturaleza esencial a su ser en un crecimiento no mutagénico), mostrándonos, desde sí —apodícticamente—, qué es. Todo ente vivo, vive incorporando orden a su propio orden; desorganizando cristales, proteínas, azúcares y reensamblándolos en un nuevo orden que es el que rige su ser, merced a la espiritual —inmaterial— esencia misteriosa que lo vivifica y que potencia todo su movimiento vital.

El mito brinda el alimento ideal de nuestro método; sus nutrientes simbólicos, al igual que sucede en el alimento que incorpora el molusco, rompen sus conexiones naturales y son reensamblados en las células del ser vivo para pasar a formar parte de sus propias cadenas DNA. De ese modo, la materia del alimento no sólo se ve reelaborada por el fagocitador, sino que él mismo condiciona a su consumidor: lo alimenta o envenena, lo fortalece o debilita y, finalmente, lo transforma según su propia esencia.

El mito es reelaborado por nuestro método, sí; pero no olvidemos que es el propio mito quien condiciona la formación misma del método.



Esta es, como se nos ha sugerido ya, la vía del artístico mostrar creando; pero no implica un pragmatismo frente a una postura teórica, sino el feliz cruzamiento de ambas posturas.

Con este fin hemos elegido el célebre y bellissimo mito gnóstico del «Himno de la perla» perteneciente a los *Hechos de Tomás*.

Allí nos ubicaremos en un mito que se enoja con los más universales símbolos, al par que engarza una serie de mitologemas centrales pertenecientes tanto a las grandes como a las más «primitivas» religiones.

No nos referiremos, pues, ni a un mito cosmogónico ni a uno escatológico, sino a la rara especie de los central y directamente antropológicos: aquellos que se lanzan a una búsqueda del sentido último del hombre.

Partiremos así del Cercano Oriente, como de una vía terciaria —geográfica y simbólicamente hablando— entre los relampagueantes dragones chinos portadores de la perla solar, y la negra *Nidhǫg* escandinava enrollada bajo las raíces del *Yggdrasill* donde Odín entregó la perla de su ojo por la sabiduría rúnica —justo en las antípodas de la encinta-de-peces serpiente Lik de nuestro Chaco argentino y los ricos ropajes de perlas de «Águila» el mítico cazador wasco (chinook) del estuario del río Columbia—.

En su nacarada superficie se reflejarán místicos sufíes, relatos cólquidas, pescas milagrosas, leyendas medievales, poesías trascendentalistas, animés japoneses; hídros, náyades, dragones, medusas, cisnes, fénix, águilas y gigantescos gusanos de arena vecinos de ignívomas perlas en un mundo a más de 40 años luz de nuestra *Gaia-Terra*.

Este primoroso ejemplar de relojería brilla como una pequeña joya con incrustaciones tan variadas y ricas que su tornasolada superficie copia amatistas, jades y turquesas, diamantes, rubíes y aguamarinas, topacios y lapislázulis de todas las geografías mundiales, temporales y culturales humanas.

La posibilidad de que un solo relato, perdido en el impenetrable y ciclótico corazón material de nuestra superficial civilización electrónico-robótica, renazca una y otra vez reteniendo en sí mismo a San Jorge, al abierto Mar Rojo, al Chung Kuo, a las murallas de Uruk, a la Dama Somorgujo, al puercoespín, a Vishnú y a Paracelso; solo se expresa en la interdependencia, ya explicitada por Lévi-Strauss, de todos los mitos entre sí: una misma fuente mana su contenido y habita tanto en el interior de un maui de Hawái, como de Richard Wagner.

Cualquier punto de partida en un sistema circular como el hermenéutico o en un inter-encadenamiento horizontal-democrático como el estructuralista, eleva al punto de comienzo a cualquier ejemplar mítico. Apoyados en esta perspectiva, ponemos sobre la cima del pedestal a la primorosa perla, a la sibilante serpiente y a nuestro somnoliento héroe, y los convertimos en el faro que guía a la nave Argos, a la barca de Pedro y al arca de Noé hasta nuestras costas, desde las cuales se puede divisar Avalon en los días en que la niebla asciende y el Sol Inca luce con los mil brazos de Atón; mientras Moby Dick alza su desafiante chorro en el horizonte de posibilidad de una cuerda cósmica.

Sabemos que una de las principales objeciones que pueden presentarse a nuestra elección consiste en la limítrofe posición que el «Himno de la perla» ostenta. Sabemos que planea en alas de etéreas membranas de gasa sobre la concreta llama de una divisoria: la hoja de navaja que separa el *mythos* del *logos*; pero es justamente el calor sofocante del plasma de oxígeno el que posibilita con su aire caliente el vuelo de este vaporoso volantín cuya sustancia es la misma que la de los sueños.

Que estamos en presencia de un mito es, para nosotros, evidente; y aún cuando se pueda aducir que al hablar de la gnosis estamos ubicados en uno de

los terrenos más filosóficos de la fe; por estar, justamente, en ese terreno religioso, es por lo que no cabe duda alguna de que estamos en presencia de un mito. La "elaboración" y "reinterpretación"<sup>86</sup> que le son propios a este mito gnóstico no anulan en nada su carácter de tal.

La realidad fundamental y esencial a la que debe hacer referencia un mito está presente aún en una versión reelaborada, y no por su reelaboración sino por su corazón no-consciente, un corazón que late aún bajo la coraza de la racionalidad más extremistamente considerada.

Si bien los mitologemas fundamentales del "Himno de la perla" están encadenados de un modo más coherente (lógicamente hablando) que el resto de sus hermanos más «primitivos» (y es sólo en este engarce en dónde hallamos la diferencia con un relato realizado con un fin *ex profeso* o conscientemente deseado), sin embargo, aún mantiene las características por las cuales podemos vislumbrar, tras el engarce lógico-racionalista, la fuente líquida de su origen profunda y prístinamente mitológico y transcultural —al par que hunde sus raíces en los mitos y ritos más arcaicos de que se tenga noticia—.

En el plano simbólico interpretativo —dado en el seno de nuestra elección de la hermenéutica y la fenomenología como contrapesos del estructuralismo—, siendo de la mayor importancia el contexto, sin embargo, no sólo hallan su más fructífera aplicación —y su punto de origen en el caso de la exégesis— en el marco de la religión; sino que es también en los entramados lógicos conscientes donde encuentra el más amplio caldo de cultivo en el cual los símbolos son sumergidos para desarrollar los cilios exegéticos que se expanden señalando las múltiples y superpuestas direcciones a seguir en su lectura y desciframiento.

La propia teoría gnóstica constituye ya un principio de hermenéutica de sus propios mitos, y la delimitación tan franca de los cotos contextuales en los que se sumerge nuestro mito de referencia, hacen más fácil (no más complejo), el análisis intermítico y la vinculación con otras culturas.

Al mismo tiempo, el fondo neto —que es el acervo simbólico—, sobre el que trabaja la hermenéutica —del modo anteriormente descrito—, permanece invariable en sí mismo tanto si el lazo que los une es mítico, alegórico o metafórico. Y en tanto nos reafirmamos a un modo de acercamiento fenomenológico, el río de la conciencia sobre el que navegaremos admite todas las formas imaginables.

Nuestro punto de partida —de cara a las anteriores consideraciones— es, sin embargo, manifiestamente diáfano: "El Himno de la perla" no es una alegoría —no son nociones abstractas las que se invisten, con arte y metáfora, de esta carne ubicua— ni una parábola —no es una deducción moral que se extrae, ni se deriva de ella una verdad: ella es una verdad—, sino que nos encontramos ante la encarnadura simbólica, no unívocamente metafórica, de una realidad trascendente y, al mismo tiempo, íntimamente humana y cósmica.

"Qu'on me permette d'ouvrir ici une brève parenthèse, pour illustrer, par une remarque, l'originalité qu'offre le mythe par rapport à tous les autres faits linguistiques. On pourrait définir le mythe comme ce mode du discours où la valeur de la formule *traduttore, traditore* tend pratiquement à zéro. /.../ Au contraire, la valeur du mythe comme mythe persiste, en dépit de la pire traduction. Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la

<sup>86</sup> Cfr. Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, 2ª ed., Barcelona, Labor, 1992, (trad. de Gil, Luis, de *Aspects du mythe*, 1ª ed., New York, Harper & Row Publishers, 1963); p. 135.

Éstas son, por otra parte, las operaciones más antiguas de la exégesis religiosa y su hija filosófica, la hermenéutica.



population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée.<sup>87</sup>

Esta indiferencia respecto de reelaboración del mito radica en que la estructura y el símbolo pueden, por sí solos, subsistir más allá de cualquier juego no sólo lingüístico sino, incluso, lógico.

El propio Lévi-Strauss se ve ante un dilema semejante en su artículo de 1955 «The Structural Study of Myth» (*Journal of American Folklore*, vol. 78, N° 270, oct.-dec., 1955, pp. 428-444), que funciona como capítulo XI de A.S. con el título: «La structure des mythes»; cuando decide ejemplificar su método con un somero tratamiento del mito de Edipo y choca con el dilema de las versiones estilizadas o moralizadas, por no excluir aquellas manipuladas en favor de una teoría científica determinada, y frente a la completa ausencia de los «originales» religiosos o rituales. Ahora bien, para nuestro autor, el poder del mito es tal, que su eficacia atraviesa cualquier cedazo y rompe cada molde reinterpretativo y, tras la escarcha y barniz de su utilización racional consciente en favor de tal o cual uso, surge la esencia propia del mito que no radica en una forma determinada sino en su contenido translingüístico y metalógico.

De este modo, Lévi-Strauss renuncia a la búsqueda de las «versiones auténticas» o a la persecución de los originales. Para un método estructuralista —o, como en nuestro caso, que se apoye en él—, tan «originales» son la versión de Sófocles como la reinterpretación psicoanalítica de Freud: dignas ambas del mismo estudio.<sup>88</sup>

De este modo abordamos la objeción más tenaz a la utilización como mito central del «Himno de la perla». Su utilización y enclave pueden muy bien ser filosóficos y caer en el «lado» del *logos*, pero, como sostiene Eliade respecto del cristianismo, frente a la aparente desacralización del *mythos* se alza la columna vertebral del mito vivo del cual nació (no cronológica sino esencialmente —más acertado que decir «nacer», sería: «proceder» en el sentido teológico—), aquel aún presente en las sociedades llamadas «primitivas», para nosotros mejor reconocidas como «prístinas». Es justamente la autenticidad intuitiva la que brilla por sobre el corsé lógico de un andamiaje que no puede ocultar la piedra viva que se avizora a través de su reticularidad gnóstica.

Al mismo tiempo, la gnosis se presta a una asimilación tanto más filosófica como más mítica de la realidad, y esta aparente contradicción se enlaza en el centro de su dioscúrica concepción donde el símbolo reina sobre un trono negro y blanco —sobre una esmeralda de Hagal, un bloque único, verde de vida y de veneno—: fundamentar la salvación en el conocimiento, un Ζεός-Λόγος, un *mysterium-fulgidum* que no puede más que nacer en la inteligencia para morir en el inconsciente y renacer en una amalgama cuasi-hermética más allá de φιλοσοφία y de *religatio*: en el salto hacia la fusión con la trascendencia.

Este estatuto fronterizo, este volar sobre la línea de llamas que separa *mythos* de *logos* para, sin definirse por ninguna de las dos, participar en ambas al dejarse

<sup>87</sup> A.S., p. 240.

<sup>88</sup> De este modo se aventura Lévi-Strauss a un incipiente pero fructífero análisis de la saga musical wagneriana *Der Ring des Nibelungen* en M.&M.

Esta misma posibilidad, sumada a la primera explicación acerca de la hermenéutica, dada por nosotros más arriba, nos autorizó a emprender un análisis mitológico de las formas contemporáneas de la mitología arraigadas en la ciencia ficción literaria y en sus derivados cuasi «culturales» y netamente rituales: cine, video-games, series, comics, etc.

quemar por ellas y elevarse así (siendo una chispa del propio fuego) mucho más fácilmente; esto es, justamente, lo que nos facilita una interpretación filosófica de un auténtico mito.

Su cercanía a nosotros, por tradición religiosa y filosófica, no invalida su utilización sino que la potencia: es el hecho de que nosotros mismos estemos imbricados en el tema lo que constituye su mayor riqueza —y por eso el valor esencial de la hermenéutica—; y esto sucede justamente porque la propia participación del investigador en el mito es, de por sí, imposible de evitar —en definitiva, también estamos perdidos y recuperados dentro de la saga anular de J. R. R. Tolkien o en la *Teogonía* de Hesíodo—, ya que todo mito habla del hombre como tal y es imposible que nos abstraigamos de nuestra parte en él. Todo mito toca el propio corazón en su doble dimensión de ente en sí mismo y de objeto de estudio:

“Pues si el fin último de la antropología es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos, a fin de cuentas resulta lo mismo que en este libro el pensamiento de los indígenas sudamericanos sobre forma por operación del mío, o el mío por operación del suyo.”<sup>89</sup>

“...l'anthropologue pratique l'observation intégrale, celle après quoi il n'y a plus rien, sinon l'absorption définitive —et c'est un risque— de l'observateur par l'objet de son observation. /.../ Car c'est bien un fait objectif que le même esprit, qui s'est abandonné à l'expérience et s'est laissé modeler par elle, devienne le théâtre d'opérations mentales qui n'abolissent pas les précédentes et transforment cependant l'expérience en modèle, rendant possibles d'autres opérations mentales.”<sup>90</sup>

“L'homme ne se contente plus de connaître; tout en connaissant davantage, il se voit lui-même connaissant, et l'objet véritable de sa recherche devient un peu plus, chaque jour, ce couple indissoluble formé par une humanité qui transforme le monde et qui se transforme elle-même au cours de ses opérations.”<sup>91</sup>

Apoyados, pues, en esta característica, aumentamos la exactitud de nuestro itinerario con el aumento de una cercanía tanto cultural como afín a **nuestro propósito**, que no es otro que el de filosofar (en el más humilde pero más elevado sentido de esta magna tradición).<sup>92</sup>

<sup>89</sup> M.1 (C), p. 23.

<sup>90</sup> A.S.2, p. 25.

<sup>91</sup> A.S., p. 419.

<sup>92</sup> Sabemos muy bien que en este punto discrepamos respecto de Lévi-Strauss tanto como el Norte del Sur (aunque sólo lo hagamos en una cuestión que se atiene a la practicidad y objetividad de inicio del método estructuralista —ya que es imposible, por definición, debido a la «horizontalidad» del terreno mítico que Lévi-Strauss plantea, que esto dañe la esencia de dicho método—).

Aquél plantea la necesidad de que el investigador se encuentre lo más alejado culturalmente del grupo etnológico a estudiar; nosotros, en cambio, nos ubicamos en las antípodas metodológicas. En la clase inaugural del *Collège de France* (Cátedra de Antropología Social, 5 de Enero de 1980) y que figura como el Capítulo I de A.S.2, «Le champ de l'anthropologie», Lévi-Strauss sostiene:

“Quelles sont, alors, les raisons de la prédilection que nous éprouvons pour ces sociétés que, faute d'un meilleur terme, nous appelons primitives, bien qu'elles ne le soient certainement pas? /.../

Le sociologue objectivise, de peur d'être dupe. L'ethnologue ne ressent pas cette peur, puisque la société lointaine qu'il étudie ne lui est rien, et qu'il ne se condamne pas, par avance, à en extirper toutes les nuances et tous les détails, et jusqu'aux valeurs; en un mot, tout ce dans quoi l'observateur de sa propre société risque d'être impliqué.” (A.S.2, p. 38)



Finalmente, la cercanía geográfica y temporal, y las implicancias culturales, ideológicas e históricas que nos unen a los creadores de este mito son, para nuestro método, indistintas, porque *deben* serlo.

Si el método se alterase con la cercanía, eso implicaría admitir que sólo podríamos ver, reconocer, al hombre, por medio de un juego de espejos cóncavos que invirtiesen y achicasen la imagen con la proximidad (una proximidad menor a una teórica «distancia focal mítica» ideal, una distancia espaciotemporal y cultural matemáticamente determinable respecto del aquí y ahora culturales y espaciotemporales del investigador) o en espejos convexos que en toda condición recreasen «imágenes» inferiores y virtuales. Pero nuestros espejos no son cristales quietos y regulares, no son pulidas y homogéneas superficies, ni destellantes y frías hojas de plata; nuestras superficies reflejantes son entes vivientes, irregulares y cambiantes, que se transforman al compás del flujo y reflujo de la cultura humana, gracias a la acción gravitatoria de una luna inconsciente y universal; una luna que, finalmente, refleja la luz del espíritu. Nuestros espejos vivos operan como mareas, y las espumas que llegan a nuestras costas son, sin duda, las provenientes de las aguas míticas más cercanas a nosotros, a nuestra orilla cultural. De todos modos, el amazon estructural de las olas, bajo la forma de ondas de eólico o telúrico origen, convergen en nuestras playas, surgentes del centro mismo del océano mítico; si su contenido, su espumante y efervescente materialidad, es más claro y móvil cuanto más reciente o próximo, y más oscuro, lejano y compacto cuanto más interior sea; su estructural movimiento es uno y el mismo, y se transmite de porción líquida en porción líquida con igual y constante fuerza, para romperse, finalmente, en los escollos de su cercanía, sí, pero posibilitando en ese acto demasiado menoscabado, que sus millones de microgotitas nos refresquen y empapen, saturando cada poro en nuestra piel.

Incluso —como hemos visto— en el espíritu de las tres concepciones metodológicas que más directamente nos han alimentado, no hallamos objeciones fuertes que no sean contraequilibradas por ventajas igualmente fuertes o más poderosas aún. La cercanía cultural y la afinidad lógica —por cuanto nuestra perla se halla envuelta y atesorada en la brillante y nacarada ostra de una concepción filosófica: neoplatónica en este caso— impone, no una desventaja, sino una ventaja en cuanto a nuestra específica utilización como proceso ilustrativo y conformador del método: está lo suficiente cercano a nosotros como para envolvernos en él, y lo universalmente implicado en el resto de la mitología universal como para abrazar en sus raíces todas las fuentes y los casos mitológicos de la Tierra.

---

Coincidimos más bien con la consideración que, a continuación del párrafo anterior, vierte el propio Lévi-Strauss:

“En choisissant un sujet et un objet radicalement distants l'un de l'autre, l'anthropologie court pourtant un danger: que la connaissance prise de l'objet n'atteigne pas ses propriétés intrinsèques, mais se borne à exprimer la position relative et toujours changeante du sujet par rapport à lui.” (Idem.)

(He aquí, en esta posición nuestra, inversamente proporcional a la de Lévi-Strauss en cuanto a la practicidad y objetividad del estudio; donde hallamos el coraje que nos ha animado a iniciar un estudio pomenorizado de los mitos contemporáneos anteriormente citados —cine, ciencia-ficción, animé, cómics, realidad virtual, video games, etc.— del cual hallaremos un resumen en los mitos contemporáneos que se reflejan en los distintos estratos de nuestra fecunda gema y en los dibujos de la piel de su sibilante custodia serpentina. La nueva muda de piel del mito ha proporcionado *aliens* y *sandworms* dormitando en el centro de «décimos expedientes», codo a codo con *saborizados*, *encantados* y *coloreados quarks*, *leptones* y *neutrinos* hijos de la más fabulosa física cuántica y hermanos de genes codificados.)

Fijadas ya las características de la elección del mito guía, de ese lechoso y plateado paisaje de luna llena que nos acompañará constantemente a lo largo de todo el trabajo, podemos, ahora sí, internarnos en los vericuetos del camino que nos llevará a su través y para el que "El Himno de la perla" mismo servirá de sólido basamento material y concreto terreno en el que apoyarnos y sobre el cual avanzar.

Ahora bien, sucede con el método, lo que con los pontoneros pertenecientes a los viejos expedicionarios militares: era necesario construir el camino bajo los tanques y «armar» el suelo a medida que se avanzaba. Nada sustenta al método sin un terreno sobre el cual afianzarse y, demasiado tarde —como en los clásicos *cartoons* infantiles— se da cuenta el investigador que está caminando en el aire —acto que sólo le recuerda que la universal ley dicta: «caer», a efectos de que efectivamente caiga—.

Es por eso que proponemos una serie de análisis parciales antes de abordar el que propone nuestro método. El tratamiento por separado de la hermenéutica y el estructuralismo apunta a clarificar el porqué de nuestras críticas y la necesidad de una nueva síntesis que dé cuentas del hombre en su totalidad esencial, frente a dos brillantes pero parciales métodos que, por lo exiguo de sus miras, pierden la riqueza que asomaba en sus horizontes.

El primer análisis puramente estructural del "Himno de la perla" se realizará de forma fiel al pensamiento lévi-straussiano y se presentará en γ2 [El laberinto: un oído de vitreaux iridiscentes]; allí recorreremos los vericuetos que conducen a resultados asombrosos y maravillantes, pero que se revelan estériles a la hora de aplicarlos en una comprensión del hombre entendido como persona. En el fuego fatuo de una estructura material omnimoda y onmiabarcativa, donde cada hombre es reducido a mero punto de referencia y la humanidad se diluye en una trama sin sujeto perdida en el fondo de la animalidad, la vida y el mundo inerte en general, este método opera perfectamente, pero cuando se le exige al formalismo que deje paso a un verdadero estructuralismo, cada vistosa arista que otrora nos dejara boquiabiertos, pierde su color con la misma facilidad con la que el ala de una mariposa pierde sus escamosos tintes, ofreciéndonos un incoloro paisaje insustancial.

Del mismo modo, el segundo análisis (γ3 [La tela de araña: un ramillete de caracolillos, margaritas y dragones]); se volcará a realizar la tarea interpretativa del universo simbólico, dentro del más clásico y el más innovador de los sentidos de la hermenéutica. Allí se advertirán las ventajas y carencias propias de este método, pero se recalará en un punto esencial: el simple plurisemantismo no es la respuesta adecuada, y la pérdida insensible de la trascendentalidad que se opera al buscar razones demasiado restringidas al lenguaje, hacen perder de vista la más genuina fuerza y virtud de la interpretación: la exégesis. El viejo método religioso, demasiado dejado de lado por la moderna hermenéutica, aportaba una ventana trascendente que, cerrada en una aislación filosófica —que, temerosa de ser tenida nuevamente por *ancilla*, se olvida de su vocación aristotélica de *θεολογία*— demasiado inclinada a una cientificidad con la que nada tiene en común (me refiero a los modernos intentos —de Kant «hacia acá»— de convertir a la filosofía en una ciencia más o en un mero organizador científico o corrector lingüístico), pierde el rumbo y el vigor que le insuflaba aquella dirección vertical.

El plurisemantismo se extravía, sin la norma (teológica en su caso, metafísica en el nuestro) con la que la exégesis contaba, en una plurivocidad desorganizada. La riqueza se nos aparece, pero en una desorganización tal que, perdida la razón



de su enlaze, pierde también su virtud áurea. Pronto han olvidado los recolectores de múltiples sentidos que arrojan en vagos tapices comidos por la polilla del olvido o ayunos de tramas o urdimbres —resultantes de una desidia incomprensible o una resignación imperdonable a la vocación filosófica—, que el diamante sólo es tal, mientras su estructurado y ordenado interior ostente un «por qué», una organización esencial y «esenciante», un reticular modo de enlazar sus vistosos y multifacetados componentes; ya que, perdida esta organización y este porqué, lanzados todos sus sentidos en una bolsa y coleccionados sin más orden que el que un niño adjunta hoy y cambia mañana a su colección de bolitas, el brillante y durísimo diamante es tan sólo un negro y terroso carbón.

Así, la reducción hermenéutica y la hija de esta: su lamentable renunciamento, su «cientificidad» sobreprestigiada; pierden toda su riqueza en el instante en que renuncian a la búsqueda de un verdadero «por qué» a la plurivocidad y se conforman con el ligero alineamiento de símbolos exhibidos como raros especímenes en formol sobre el polvoriento anaquel de un simple «cómo».

Finalmente, en  $\gamma_4$  [CO<sub>2</sub>Ca conífero / estróbilos de aragonito. (El **sincretismo: la ecuación espaciotemporal**)]; se exponen los resultados de una superposición o de un sincretismo más o menos entrelazante; nos basamos aquí en las brillantes pero, a nuestro juicio, altamente reductivas propuestas que Paul Ricoeur plantea en "Herméneutique et Structuralisme".<sup>93</sup>

Allí Ricoeur propone una unificación que otorgue a la hermenéutica una ordenación tal que la rescate de la maraña boscosa y anárquica de plurisignificación a la que se arriba luego de explorar los farragosos vericuetos de un símbolo o un conjunto de símbolos. Para realizar esto, acude al ultra regular sistema estructuralista lévi-straussiano: la milagrosa retícula que todo lo ordena en un maravillante orden; pero lo hace no en son de unificación sino de claudicación. Pronto baja la hermenéutica al nivel del estructuralismo y, de este modo, la materializa y desacraliza, convirtiendo el misterio divino en mera suposición. Toda la ganancia que la posibilidad de adjuntar al estructuralismo la visión espiritual hermenéutica traía consigo —como agua a una planta del desierto—, se pierde, no porque adopte la materialidad, sino porque adopta sólo la materialidad —como agua vertida impunemente en la arena—.

Lo que, en cambio, proponemos nosotros es elevar el estructuralismo hasta el nivel de la hermenéutica, *integrando* la dimensión espiritual al abrir una tercer vía, y completando, así, lo que le falta al formalismo vacío en el que cae el estructuralismo bipolar-monopolar (porque aquella extasiante retícula que todo lo puede relacionar, nos deja siempre una sensación de insatisfacción). Lo que sucede, es que aquella teoría que debería funcionar como una herramienta capaz de proporcionar las claves para explicar la naturaleza del hombre, se convierte en un instrumento para validar a la propia teoría —una teoría más ontológica que antropológica—. Al final de M.4, Lévi-Strauss prácticamente propone eliminar el análisis del resto de los mitos porque, después de todo, el resultado siempre será el mismo con meras variaciones locales, la misma forma universal, el mismo monomito.

Es fundamentalmente la, tan mentada por nosotros, «renuncia del estructuralismo» la que aborta lo que podría ser un excelente modo de fecundar al propio estructuralismo.

Estos análisis no están destinados a menoscabar dos métodos que son, justamente, los que queremos ensalzar y rescatar en una trabazón marital para la

<sup>93</sup> H&E (C) y C.I. pp. 29-97.

cual —a nuestro entender— están destinados, por esencia, a realizar desde su nacimiento; sino a esclarecer los motivos por los cuales queremos llevar a cabo semejante empresa y para proporcionar el suelo firme sobre el cual transitar en nuestra propuesta, al par que revelar los niveles menos apreciados y más exuberantes de ambas proposiciones.

Dicha propuesta, como un *tertium*, se manifestará, una vez planteadas las bases en la introducción, mediante una composición creciente.

En el primer paso [**Capítulo 1: La recta direccional (Estructuralismo)**], delinearemos la matriz central sobre la cual construiremos el método; nos referimos al estructuralismo. Ya lo dijimos varias veces, nosotros sostenemos que el estructuralismo es un hallazgo formidable y que las definiciones que de él da Claude Lévi-Strauss coinciden plenamente con nuestras ideas. Pero, como también dijimos, es el propio Lévi-Strauss quien se encarga de tergiversar el método no sólo en su aplicación parcial, sino en su extrapolación injustificada: de método a esencia objetiva.

El estructuralismo toma en cuenta el contenido como delineador de la propia forma y emplea ambos en su concepción. Pero cuando el estructuralismo se traba en relación con el materialismo dialéctico (del cual surge, en parte) pierde rápidamente su cualidad de tercio respecto de la forma y el contenido, y pasa a identificarse con la primera.

Nuestra idea es la de construir un estructuralismo pleno, volver a las fuentes —nunca exploradas a fondo— de la primigenia idea de estructura que el propio Lévi-Strauss sostuviera sin ponerla nunca en práctica totalmente. Intentamos, por fin, estrenar el método tal y como fue concebido en principio.

Para lograr este cometido necesitamos la incorporación del contenido por dentro de la forma lógica (que, con insuperable maestría, delinea el antropólogo franco-belga) para conseguir el segundo elemento que equilibre el péndulo; nos referimos al estudio de las aportaciones que el método hermenéutico, tal y como lo propone Ricoeur, puede realizar al respecto.

Es así que, el segundo capítulo [**Capítulo 2: El cono de amplitud (Hermenéutica)**] aporta la carne interna a nuestro modelo.

Debemos recordar que no podemos contentarnos con crear primero la concha exterior y luego incorporarle el contenido como en un saco. Es imprescindible hacer que ambos confluyan al mismo tiempo.

Al igual que en el molusco, la calcárea coraza exterior, con su maravilloso diseño helicoidal, no es previa al ser viviente o a las vísceras que lo pueblan, sino que está formada por las secreciones que el propio animal genera desde su contenido, es decir, desde su cuerpo. El contenido condiciona la forma, la estructura nace de una interacción que se retroalimenta.

Cuando deseamos dibujar un caracol, debemos partir de una forma matemática previa (quizás a través de una logarítmica *artificiosidad*, pero por ser un «producto del arte», una empresa puramente humana); es decir, nuestra lógica interna debe coincidir con la estructuración exterior de la vida.

Luego de trazar la línea de avance, la estructura fija que linealmente crece como una columna vertebral central; y posteriormente a colocar un cono de amplitud creciente que abarque cada vez más terreno simbólico, cada vez más



contenido; nos encontramos con una estructura esquelética básica totalmente fija.<sup>94</sup>

La hélice debe ser trazada por medio de una hoja alabeada, capaz de proporcionar la inclinación angular que dibuje, sobre el cono y a lo largo de la recta central sobre la que pivotea, la espira.

En el tercer capítulo [Capítulo 3: La hoja (La imaginación)], colocaremos el instrumento capaz de realizar diseños nuevos, basándose en antiguas formas congeladas y limitadas, y en un océano de contenidos inconscientes y conscientes; extraídos, por el hombre, del mundo y de sí mismo.

Nuestra caracola se encuentra aquí, con el principio que labra en su superficie un decorado de colores y diseños lineales únicos, totalmente coherentes y totalmente novedosos.

La imaginación juega en nuestro método un papel fundamental. Sin ella sería incomprensible la mediación entre la razón, los sentidos y el inconsciente. Su estatus no se limita, sin embargo, a pontonear la psique humana y sus capacidades racionales; sino que nos comunica con un misterio fundamental: la capacidad de innovación, más allá de la combinatoria. Como ya lo dijimos más arriba, la clave radica en su condición de artista del *collage* (más allá del simple *bricolage*), de la composición de *novedad* que lo equipara, más que a un demiurgo, a un creador.

Nada de esto tendría sentido sin una fuerza motriz capaz de alentar el movimiento de la alabeada hoja de la imaginación.

Cuando, físicamente, hablamos de movimiento, hablamos de relación. Cuando hablamos de fuerzas, hablamos de energía, y cuando hablamos de energía hablamos de materia. Culminamos nuestra investigación en el momento en que, al hablar de materia, hablamos de nada.

El movimiento necesario para desplazar la hoja a lo largo del eje, pueda muy bien definirse como una relación espacial, la fuerza necesaria puede equipararse a su descomposición energética o a su equivalente material; pero, lo cierto es que nosotros no estamos construyendo un ente matemático o físico, sino un ente viviente. La fuerza que lo inhabita, la única capaz de proporcionar movilidad a la imaginación y de hacerla avanzar por entre el bosque de símbolos sobre un singular damero estructural, no es una ficción numérica, sino una entidad fundamentalmente diferente —cualitativamente hablando—, que sólo puede provenir de una realidad semoviente llamada "espíritu".

A la lectura físico-matemática de la fuerza inerte, a la lectura físico-química de la fuerza vital; oponemos, con toda la fuerza que esta palabra pueda contener, una lectura filosófico-ontológica de la fuerza espiritual.

Durante este cuarto capítulo [Capítulo 4: El movimiento (El espíritu)] nos abocaremos a la confección de las condiciones de posibilidad del acople de la finitud y la infinitud, de la metodológica caracola y del hombre; porque, si esto no resultara así, vanos serían nuestros esfuerzos de vivificar al pequeño ser mucíparo y purpurante.

El Capítulo 5: La caracola viva (E'+H'), sostiene la confección de un método nuevo en el que se han transmutado las relaciones iniciales. Al enriquecerse el cuasi-formalismo del estructuralismo lévi-straussiano, obtenemos una incorporación del contenido bajo un tratamiento más riguroso (lo que llamamos E'), y, en la misma línea paradójica, la unión del ricœuriano método

<sup>94</sup> Cfr. nuestro Prefacio.

hermenéutico con el estructuralismo, proporciona una forma esquemática mucho más rica y equilibrada (H'), es decir, una verdadera estructura.

Este proceder nos brinda las bases para una unificación metodológica que adquiere, por derecha y por izquierda, desde la forma y desde el contenido, el verdadero carácter tercio de la estructura.

Pero el quinto capítulo incursiona más allá de esta simple unión, y se encarga de acoplar —al balance obtenido, al equilibrio logrado— el armonioso pero vigoroso movimiento que hace de tres un sistema tan equilibrado como el dos, tan cualitativo como el uno, pero absolutamente dinámico.

El dinamismo espiritual, que impulsa a la imaginación, no es un mero movimiento, es un avance —mucho más básico que el fenomenológico—, desde sí mismo hacia una completud imposible de lo infinito. Este movimiento no es pedido por la esencia de lo infinito pesando sobre lo finito, sino por la conexión espiritual-esencial última de lo humano y lo absoluto en una trascendencia única y exclusiva: en la relación de lo Absoluto con lo relativo, todo —menos el Uno— son creaturas, pero una sola de ellas es imagen.

La alquimia de la caracola se produce desde el hombre y para el hombre. La caracola, pues, aborda al hombre a través de la fagocitación de sus mitos, y trata de dejarnos oír el rumoroso sonido del mar de la humanidad. Pero en este juego luminoso de autoconocimiento —donde el ojo aspira a ver el ojo—, la caracola no es ajena al sujeto ni al objeto: se compone siguiendo la forma de los mitos, para acoplarse al espirado movimiento de la reflexión, de la mirada autocontemplativa; se alimenta de humanidad y ve humanidad; pero, en el fondo, no es más que humanidad.

La caracola está viva, porque, a pesar de todas las apariencias, nos pertenece tanto como le pertenece a un hombre su mano, su ojo, o su pensamiento.



## ❄❄ § 2: El geómetra. (Lévi-Strauss / Ricoeur) ❄❄

Como ya lo adelantáramos en las secciones anteriores, es en la Parte I donde trataremos el Mito. Para ello, avanzaremos, en el terreno práctico, girando helicoidalmente alrededor del gnóstico "Himno de la perla".<sup>95</sup> La forma en que vamos a analizar este mito, requiere tanto un estudio de su forma como de su contenido —de su estructura, como de su simbología— y, a fin de lograr dicho objetivo, se hace imprescindible trabajar los niveles sub y supra textuales, así como el núcleo textual mismo.

Los Capítulos 1 y 2 cumplen este propósito articulándose —tal como aparecen en el orden de este estudio— de la siguiente forma:

• **Capítulo 1 : La recta direccional (Estructuralismo).**

- a) : [d] Estructuras básicas (mitemas).
- b) : [a] Intertextualidad.
- c) : [d+a] El rosetón (H').

• **Capítulo 2 : El cono de amplitud (Hermenéutica).**

- a) : [b] Textualidad.
- b) : [c] Palabra.
- c) : [b+c] La red infinita (E').

Pero el engarce de los temas está alterado, presentando una deliberada anomalía en la regularidad del orden alfabético que precede cada subtema o nivel; y esto, atendiendo a los grupos metodológicos, más que a la continuidad temática. La organización estricta de los temas de acuerdo a una complejización decreciente es, por tanto:

- [a] Intertextualidad.
- [b] Textualidad.
- [c] Palabra.
- [d] Estructuras básicas (mitemas).

Esta distribución obedece a una reconfiguración de la propuesta acerca de los «niveles estratégicos» que Paul Ricoeur proporciona en «Hermenéutica y estructuralismo» y que nosotros esquematizamos de la siguiente manera:

<sup>95</sup> Utilizaremos, para este fin, un juego de tres versiones, que pivotean alrededor de la matriz griega (nuestra opción) y la siríaca-copta. Nuestra directriz será, primordialmente, la traducción directa del griego realizada por **García Bazán, F.**, *Gnosis —la esencia del dualismo gnóstico—*, 2ª ed. [corregida y aumentada], B. As., Castañeda, 1978, pp. 307-313 (1ª ed. [Ed. Universitarias Argentinas], 1971) [Texto griego extraído de: **A. Lipsius-M. Bonnet** (ed.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, 1903, II, 2, pp. 218-224]. Nos apoyaremos, también, en otra versión extraída del griego; hablamos de la traducción francesa de la versión original alemana de **Leisegang, H.**, *La Gnose*, 1ª ed., Paris, Payot, 1951, (traducción de Gouillard, Jean [1ª ed. en alemán de 1924]), pp. 247-250 [El texto sigue la traducción alemana del griego de **Lipsius, R. A.**, *Die Apokryph. Apostelgesch. und Apostellegenden*, Braunschweig, 1883, I, p. 292 ss.; basada también en la misma edición hecha por **Lipsius y Bonnet**]. (Por supuesto, no descuidaremos la versión siríaca, y para ello operamos con la versión de **A. Cornélius**, hija directa de la traducción que **A. A. Bevan** hace de dicha vertiente copta.)

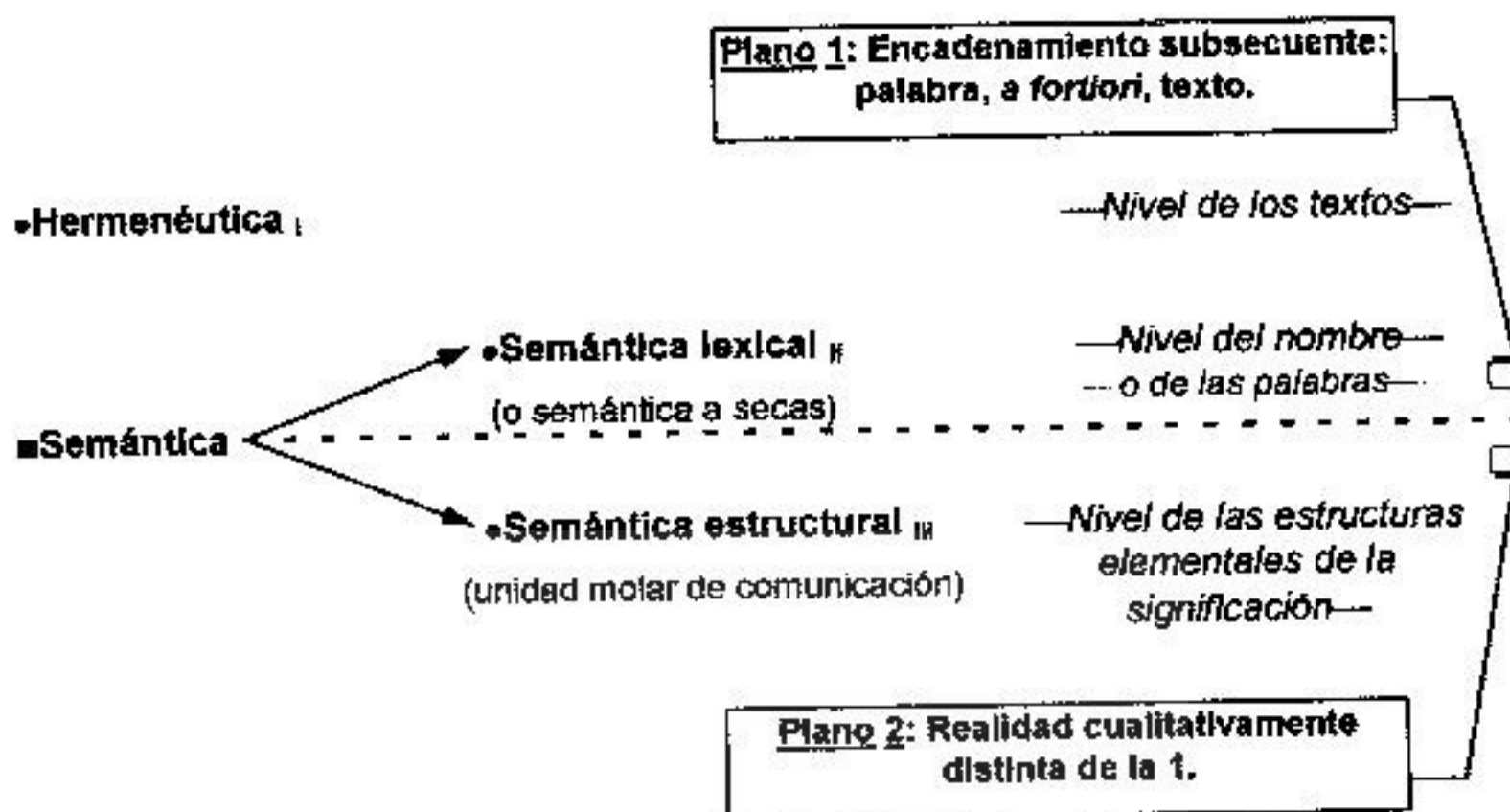


FIG. 8

Cuando se despliega ante los ojos de Ricoeur el problema del símbolo, éste es tomado en primer lugar como un problema de doble sentido o sentido múltiple. Dicho sentido múltiple puede ser abordado desde distintas perspectivas, pero son básicamente dos las «dimensiones» que se reparten su tratamiento: aquella del encadenamiento discursivo —nos dice Ricoeur—, y la estructural.

De este modo, las palabras y los textos son abordados en un nivel completamente distinto —en una dimensión completamente diferente, diríamos nosotros— respecto de los elementos constitutivos del lenguaje, de la significación y de la conformación mítica.

El primer mojón se halla a nivel del texto mismo, allí es donde la hermenéutica se introduce en el análisis de lo que el hermenéuta llama «función alegórica del lenguaje», aquella función por la cual se dice una cosa, diciendo otra distinta y sin dejar de significar aquella.

El segundo mojón reclama para sí el símil de las palabras, y el problema simbólico pasa de ser alegórico a ser polisémico. Aquí, entonces, la raíz simbólica se busca en la capacidad que tienen las palabras de ostentar más de un sentido. Cuando nos ubicamos en esta dimensión estructural, el tratamiento infratextual se puede enlazar con el supratextual. La contextualidad juega aquí una preponderancia insuperable.

En la dimensión discursiva, tanto el texto como la palabra, si bien no se aislaban, podían extasiarse en sí, mientras que proponían un estudio implícito del contexto. Aquí, más que las características intrínsecas, es el juego contextual el que define la simbólica: en definitiva, pasamos de una explicación por las esencias, a una explicación por las relaciones, y esta es la fundamental diferencia que remarcamos entre la hermenéutica y el estructuralismo.

Sin que Ricoeur lo proponga inicialmente, se desprende, entonces, la necesidad de un estudio intertextual en el ámbito estructural marcado por las relaciones. Lévi-Strauss lleva a cabo este estudio en su serie de Mitológicas (mayores) y lo plantea inicialmente en M.1. Nos referimos al engarce en «rosetón» que se da entre distintos mitos: Mitos que se interexplican unos a otros y se aclaran en la intercontextualidad; dependencia no ya de los textos y los contextos, ni de las



palabras y su contextualidad en el mito del que forman parte, sino de los distintos mitos entre sí.

...la tierra de la mitología es redonda; así, no remite a un punto de partida obligado.<sup>96</sup>

Los niveles [a] y [d] operan, por tanto, en plano estructural. Tanto las unidades míticas, como los mitos mismos, explican su caracteres simbólicos y los aclaran, de acuerdo a una interconexión en la cual únicamente el grupo puede dar cuenta de la forma y significado de cada individuo. El rosetón que se forma, la estructura que se transluce, aparece como una constelación sémica o mitológica, en donde la reiteración sobre la diacronía —es decir, la sincronía—, opera como traductor y fijador del significado.

Alrededor de cada sema o de cada mito (dependiendo del nivel [a] o [d] en el que nos situamos, respectivamente) se constelan los demás elementos en la horizontalidad democrática de su importancia: ninguno se privilegia, ninguno se erige como «punta de ovillo», tan sólo la elección arbitraria por parte nuestra, la preferencia o simplemente la conveniencia, hacen que coloquemos uno en el centro: cualquiera puede serlo.

“...la tierra de la mitología es redonda; así, no remite a un punto de partida obligado.”<sup>96</sup>

En este rosetón —ver la FIG. 9—, cada mito (o cada sema) va explicando al central mientras lo va delimitando y «aclarando», tan sólo por una reiteración sincrónica —aquí el criterio no sólo parece relacional sino incluso matemático-cuantitativo—. El número de repeticiones remarca la importancia (incluso esto mismo sostiene Lévi-Strauss respecto de la costumbre característica de todos los mitos de repetir hasta el hartazgo rasgos de cierta importancia, repetidos en la trama de su fijación ritual o literaria en fórmulas reiterativas cuasi obsesivas) y la *mathematicidad* se impone como criterio: se delimita y reconoce en todos y cada uno lo buscado de antemano justamente por ser lo conocido de antemano en la estructura inconsciente (cosa que constituye un verdadero hallazgo y que motiva la importancia del círculo hermenéutico por el cual el propio investigador debe estar incluido en la consideración. Algo que Lévi-Strauss jamás ignoró y siempre explicitó).

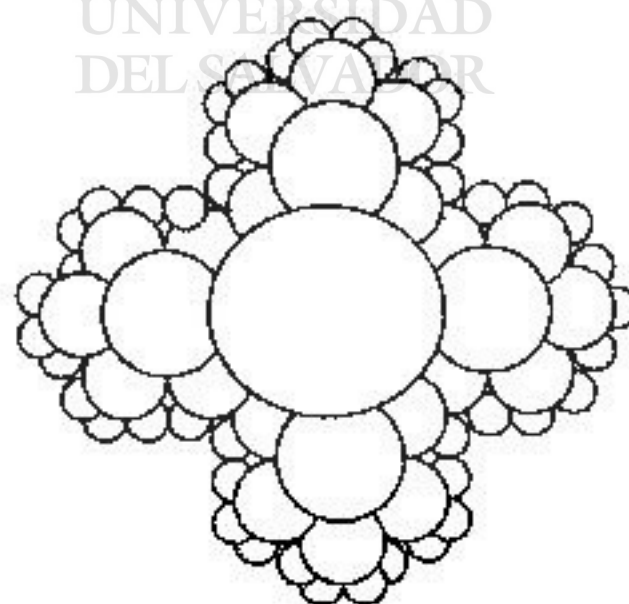


FIG. 9

A medida que la «vecindad se aleja», la generalidad crece (hablamos tanto de una vecindad contextual, cultural, temática o de cualquier otro tipo) y las referencias se vuelven más vagas —aunque no por eso menos importantes—.

<sup>96</sup> M.2 (C), p. 9.

esto funciona como reafirmación de las características halladas entre los grupos más cercanos al centro del sistema, o mito básico desde el cual se parte.

Por consiguiente, tanto los mitemas como los mitos se encadenan y complejizan en un juego mutuo de rosetón (vitreaux) en multicrecimiento omniabarcativo, ya que todos los mitos son equiparables (así como los semas) y las distintas versiones son partes del mismo tema. El hecho de que ninguno se vea privilegiado, radica en la existencia, a nivel mítico, de una única estructura básica por debajo de todos, y de otra más básica aún a nivel humano.

Así como el sentido de los mitos no depende de los elementos en sí, de su «esencia», o sentido individual, sino de las puras relaciones; del mismo modo los mitemas proceden entre sí. Esta caracterización difiere sin embargo de la mera lingüística, pues los mitemas son, de acuerdo a Lévi-Strauss, de naturaleza más compleja. Sin embargo, a estas deben sumársele las unidades normales del lenguaje: fonemas, morfemas y semantemas. Esta posición puede ser fácilmente aclarada por unos ejemplos adelantados.

•En el nivel [a], nuestro mito central, "El Himno de la perla", podría ser contextualizado, básicamente, por 4 mitos-vertientes, como cuatro direcciones cardinales en torno a un centro:

- La Argonautika.<sup>97</sup>
- El mito cosmogónico maniqueo-gnóstico.<sup>98</sup>
- Wasco (grupo Chinook): «La liberación de los salmones».<sup>99</sup>
- La epopeya de Gilgamesh.<sup>100</sup>

El factor conectivo o de familiaridad que exigiría primero tratar todas las versiones del mismo y luego los mitos gnósticos vecinos (incluyendo en esta fase

<sup>97</sup> Representante principal del mitologema del «Tesoro del dragón» arrastra en el rosetón a la leyenda de «San Jorge y el dragón», el ciclo celta-bretón del Grial y, desde el ciclo de Siegmund-Siegfried de la "Nibelungenlied" hasta la *Moby Dick* de H. Melville y la *Dune* de F. Herbert.

Como "dueña del tesoro" la serpiente encuentra su equivalente de sentido absolutamente invertido (con un tono netamente positivo y, por ende, mucho más cercano a los Ophistas gnósticos) en el mito toba-pilagá recogido por A. Metraux y retomado por Lévi-Strauss, de Lik o "la serpiente con el cuerpo lleno de peces".

La versión positiva de la serpiente se une a las consideraciones de Cristo como la serpiente mosaica (Jn. 21, 1-14 / Num. 21, 4-9. Jn 3, 14-15) y, al mismo tiempo, de Cristo como pez: el ἰχθύς griego (o Vishnu). Si, como sostiene la traducción de García Bazán del "Himno de la perla", nuestro héroe se sumerge (porque la serpiente está, en el centro del océano y no en el medio), actúa entonces como un pez, siendo este el ingrediente que nos faltaba para unir al resto de las fuentes subsidiarias al mito de los Toba, tales como: "La madre de los búfalos" —Hidatsa (grupo sioux)—, "La madre de los peces" —iroqués—, o la deidad marítima nasca de Yacovleff; el "amo de la caza". Debemos recordar aquí que el mito Wasco, planteado como N° 1, se refiere a la liberación de peces: los salmones.

<sup>98</sup> El dragón dueño de la perla solar (China) donde el símbolo solar de la perla unida al dragón acuático logran un tercio superador de la dualidad aire (espíritu) - ctonia (naturaleza) del mito gnóstico.

<sup>99</sup> M.4(C), pp.229-230 (versión recogida por J. Curtin en 1885, tomada por Sapir, Edward, "Wishram Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, 2, Leiden, 1909, pp. 264-267) Y sus versiones conexas: Nez Percé, Salish, Sahaptin, Coeur d'Alène, Ute, etc.

Su carácter de central se debe a la imposibilidad de una contaminación histórica; unida a la presencia de casi todos los símbolos que evoca el "Himno de la perla", pero con una inversión del Mensaje.

La perla vuelve a retomar en mitos sufíes, iraníes, hindúes y búdicos y, por supuesto, en el cristianismo: «El tesoro, la perla y la red», La pesca milagrosa (Lc. 5, 4-11), etc.

<sup>100</sup> Nos encontramos aquí con el mitologema central del «Olvido y la memoria» unido al símbolo ofídico, pero presentando la alternativa negativa de nuestro mito central (Cfr. infra: cuadro comparativo) y sus satélites sacrificiales: la ofrenda de Odín, etc.



el medioambiente cultural y geográfico: mitos egipcios, sufíes, griegos, cristianos, etc.) no se ha contemplado en primer lugar, sino que se lo ha superado —únicamente a efectos de este ejemplo— para mostrar las vertientes universales que se establecerán más detenidamente a lo largo del trabajo, y para exhibir un caso extremo.

Ahora bien, este factor vinculante, no se halla solamente en el Inconsciente, sino en las raíces religioso-culturales de la gnosis bajo la forma de legados del cercano y lejano Oriente como integrantes de su medioambiente formativo; así como del cercano y lejano Occidente a través de la omniabarcatividad de Roma y sus proverbiales transferencias interpoblacionales.

Esto no implica que el mito se forme copiando a los demás, en una función histórico-progresiva, sino que el mismo mitema, la misma forma básica universal se reviste de contenidos distintos en distintos mitos; por eso, justamente, porque todas se engarzan en la misma forma, es por lo que se pueden explicar unas a otras directa o especularmente, en una sincronía *estructural*.

Justamente, la aparición del mito Wasco, como una copia casi fiel, mitema por mitema, de nuestro "Himno de la perla"; manifiesta el accionar de un Inconsciente transindividual y transcultural, capaz de cruzar el Atlántico y los siglos, por el sólo hecho de estar presente, ya antes de los eones, en el primer hombre.

•En el nivel [d], una de las múltiples facetas de los poderosísimos y centrales mitemas del «olvido y la memoria», «la rica vestimenta», «el mensaje celeste», «el camino de descenso y ascenso» y el «tesoro del dragón» (entre otros), aparecen en intrincadas funciones interconectadas; pero incluso algunos de ellos se superponen consigo mismos abriéndose en funciones específicas a lo largo del relato.

Tomemos, por ejemplo, en el mitema de la «rica vestimenta», los procesos de divestidura y de investidura que en los dos momentos extremos del relato enmarcan el mito.

Incluso podemos conectar los momentos no sólo con el evidente «ascenso y descenso» o con el «olvido y memoria», sino con el propio «mensaje celeste» y sus dos momentos fundamentales que enmarcan la primer parte del «olvido y la memoria».

Todo el mito se desdobra entonces en torno al eje de la perla, es decir, en torno al mitema del «tesoro del dragón», partiendo cada mitema longitudinalmente en torno de este hecho y arrastrando a sus subsidiarios (como el «mensaje celeste») hacia la formación central, en un esquema que podríamos ilustrar de la siguiente manera:



FIG. 10

•Como combinación de mitos-mitemas [a+d], tenemos el ejemplo de una articulación notable —que presenta tanto un paralelismo interno como una

conjunción intermítica—, en la relación establecida entre "El Himno de la perla" y la "Epopéya de Gilgamesh".

Tal como lo expresa el mismo Lévi-Strauss, en este punto, los mitos parecerían explicarse entre ellos, y "pensarse" los unos a los otros, sin necesidad de mente humana alguna que funcione más que como teatro de operaciones y proveedora de material para las conformaciones preexistentes.

De este modo, cada mito aparecería como la imagen especular, como la vertiente opuesta del otro: *Códigos* (sistema de funciones asignadas por cada mito a un conjunto de propiedades que se mantienen invariables) transformados de uno a otro, es decir, con igual *Armadura* (el conjunto de las mencionadas propiedades) pero *Mensaje*.

Así es como conduce de un modo clásico sus investigaciones el propio Lévi-Strauss.

En este punto las semejanzas con el párrafo γ2 son casi totales:

Pensemos en un conjunto de mitemas articulados en una historia de modo diádico y bajo la prensa de una formación dioscúrica o «de mitades», según la cual cada componente "dextrógiro" en uno, tiene su correspondiente imagen "levógira" en el otro. Y la comparación química no es caprichosa ni constituye meramente un juego retórico: el análisis de los mitos bajo este aspecto dualista se convierte en una explicitación en el terreno práctico, de una fórmula cuasi química, generada a partir de la recolección inductiva de datos «observacionales».

Veamos el ejemplo gráficamente<sup>102</sup>:

<sup>101</sup> Podemos aplicar en este caso (con ciertas reservas) las conclusiones extraídas por Lévi-Strauss del estudio de dos mitos de tribus brasileñas, Sherenté (Grupo lingüístico Ge) —patrilocal, patrilineal— y Bororo —matrilocal, matrilineal—: "Estas oposiciones sólo conciernen a los mensajes que son transmitidos con ayuda de códigos. Estos códigos consisten en una gramática y un léxico. Nuestro análisis ha permitido establecer que la armadura gramatical de estos códigos es una invariante para todos los mitos considerados. Pero no ocurre otro tanto ni con los mensajes, ni con los léxicos. Comparado con los de los otros mitos, el mensaje de un mito cualquiera puede aparecer sea más o menos transformado, sea idéntico. Pero estas diferencias afectan igualmente a los léxicos. Para dos mitos de un mismo grupo, aquellos podrán mantenerse tanto más cerca cuanto más profundamente se transformen los mensajes correspondientes; y si el dominio de la transformación se reduce en el plano del mensaje, exhibirá tendencia a crecer en el del léxico. Es pues posible —tal como lo hemos hecho, por lo demás— sumar dos mensajes parcialmente invertidos y recuperar el léxico inicial, de acuerdo con la regla de que dos semitransformaciones al nivel de los mensajes valen por una al nivel del léxico, a pesar de que cada semitransformación tomada aparte deba afectar más a la composición del léxico que lo que hubiera hecho una transformación entera. Mientras en más parcial se queda la transformación del mensaje, en mayor grado tiende a trastornarse el léxico inicial, hasta el punto de volverse irreconocible cuando la transformación de los mensajes los devuelve a la identidad." M.1 (C), pp. 211-212 (La negrita es nuestra.)

<sup>102</sup> Aquí hemos tomado exclusivamente la traducción del "Himno de la perla" de Leisegang y no la de García Bazán. Las discrepancias en la traducción, que se ratifican en discrepancias simbólicas, alcanzan un nivel muy importante (esto no significa, sin embargo, que los expuestos sean los símbolos que hemos adoptado finalmente, sino que los colocamos a simple modo ilustrativo).

El siguiente cuadro muestra estas transposiciones que pueden ser caracterizadas como un cambio entre: mitad en eje vertical/mitad en eje horizontal o centro profundo/centro superficial (respecto del punto 3); y sonoro/visual o notorio movimiento ondulatorio aéreo/notorio movimiento ondulatorio líquido (respecto del punto 7):

Punto	Leisegang	García Bazán
3: hábitat de la serpiente	en una isla	en el fondo del mar
7: rasgo central de la serpiente	produce un silbido sonoro	hace espuma



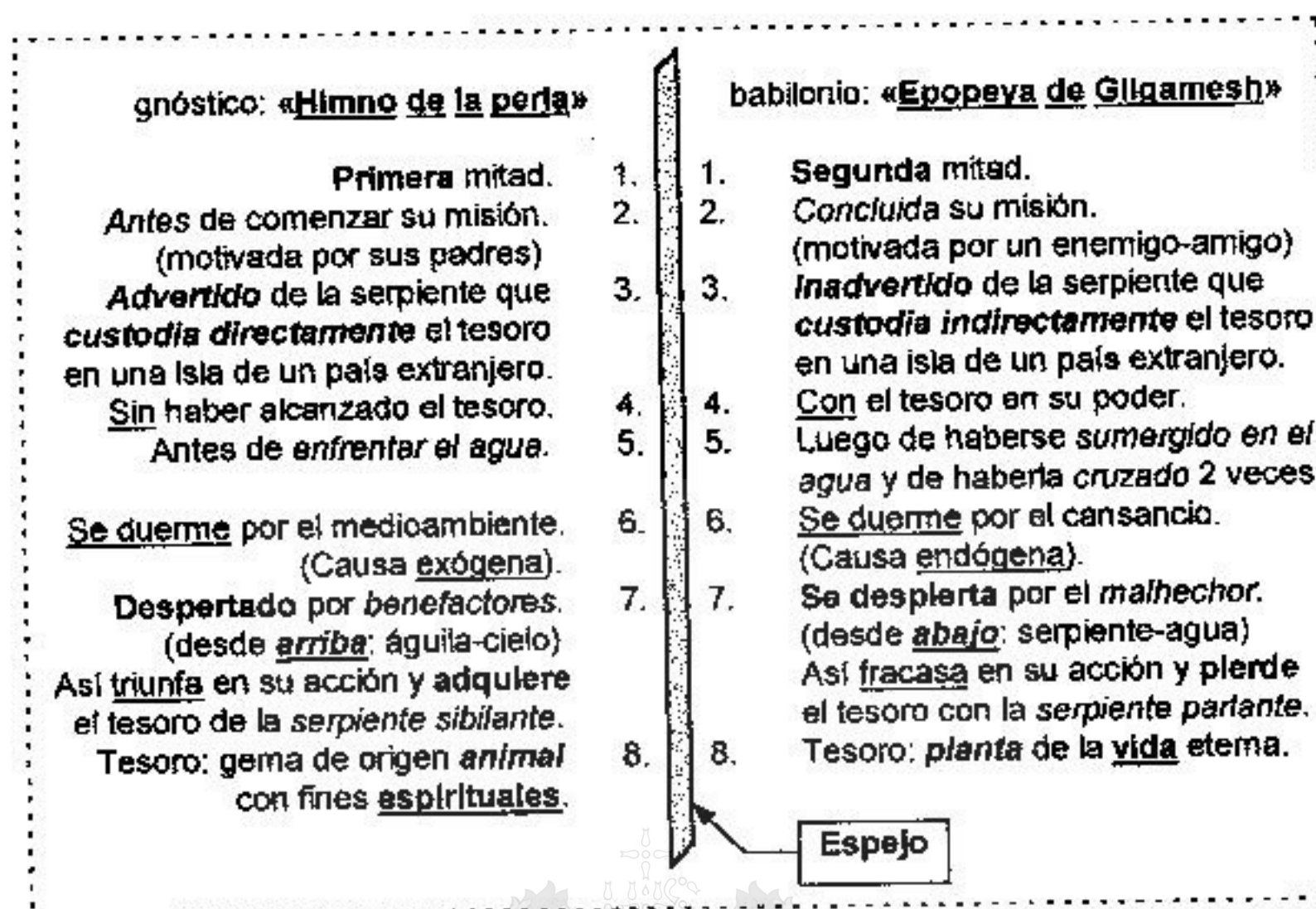


FIG. 11

Hemos tomado aquí el mitema del «otvido y la memoria» en ambos casos, y los hemos comparado. Los símbolos adquieren caracteres contrapuestos: arriba/abajo, activo/pasivo, animal/vegetal, éxito/fracaso, psijé/soma, adentro/afuera, etc.

Al mismo tiempo, las diferencias se plantean sobre un terreno de igualdad, sobre un necesario marco común sin el cual las diferencias se licuarían dentro de una completa divergencia fundamental, en una total heterogeneidad.

Ahora bien, estas admirables esquematizaciones revelan estructuras comunes a cada mito, al par que una conformación formal interna admirablemente elaborada y precisa, casi como en un mecanismo de relojería.

Cuando el proceso se expande al resto de los mitos, el esquema se complejiza, pero no varía. Lo que se obtienen son nuevas referencias capaces de realizar cruzamientos entre códigos. Nuevas sincronías en el mapa diacrónico de la historia y el tiempo a secas. Pensemos por ejemplo la clave visual en que está expresado el mitologema escandinavo del sacrificio de Odín, respecto del código eminentemente sonoro (serpiente sibilante, carta que se vuelve palabra, etc.) de la fase terrena de nuestro «Himno de la perla».

Lo que obtenemos, en definitiva, es un sistema de traducción: lo que en un mito bajo el código astronómico es «estrella», en código visual es «perla», y lo que en el Hemisferio Norte o la costa marítima es «perla», en el Hemisferio Sur o en las zonas mediterráneas es «púa» o «garrapata».

El resultado es un cuadro comparativo que permite pasar de un mito cualquiera a otro sin dificultad; una visualización de su estructura interna más allá de sus investiduras culturales particulares.

Sin embargo, poco se nos revela acerca del «por qué» fundamental.

(Para un análisis más detallado de nuestra elección definitiva y su por qué, ver en "YI: Un nacarado territorio por recorrer", las consideraciones sobre las distintas traducciones.)

Cuando Lévi-Strauss analizaba las estructuras sociales, y descifraba el mapa que permitía pasar de una organización social a otra, obtenía la explicación radical de todo el proceso al llegar a la conclusión de que el fin último de toda organización social es la conservación de la propia sociedad, atendiendo a una necesidad cuasi-instintual de supervivencia de la estructura. Pero cuando se adentra en los mitos e intenta llegar a la misma e idéntica conclusión, las cosas parecerían vaciarse de todo sentido y no llegar a ninguna conclusión.

El sistema mítico se revela como una gigantesca maquinaria intemporal, como una sempiterna retícula que se plasma históricamente en el hombre y con el hombre, pero que existe de por sí en el mundo material mismo. La materialidad, el ser del mundo, es estructural, y el mito es su traducción dentro de la mente humana: el mito no muestra la estructura dualista del mundo o la interpreta, sólo es la estructura del mundo expresada dentro de una mente humana equiparable a un cerebro cuyas circunvoluciones, componentes electroquímicas y, finalmente, estructuras atómicas, son mundo; tan mundo como la propia y concreta perla o como la idea de perla o como la conchilota anexada al aragonito en una danza de material (ya que la conchilota es un mundo: el mundo estructural y concretamente —sin posibilidad alguna de forma ideal, sino tan sólo una suerte de «concreción de la forma o formalización de la materia»—) como la danza del sol de los indios Arapaho (grupo algonquino).

Un sólo mito existe, todo los demás son concreciones *hic et nunc* de aquel intemporal, y estos «*hic et nunc*» están destinados a transformarse unos en otros y revelar así, en su danza transmutacional, la intemporalidad que los sustenta y que supera toda divisoria espacio-culto-temporal.

No sólo admiramos esta posibilidad, sino que la celebramos.... Pero seguimos aguardando.

¿Esperando qué? Pues bien, la esencia.

La mera formalidad que diluye al hombre en mito, el mito en cerebro, el cerebro en materia viviente y la vida en materia inerte. Pero la estructuralidad salvaje que lo deglute y lo digiere todo, para dejarnos despojos esqueléticos de constelaciones sin historia y símbolos sin belleza, no satisface jamás, ni puede hacerlo, la idea de un verdadero *lóγος* del *ἄνθρωπος*.

¿Qué *logos*, si todo pensamiento es mera forma de la materia traducida a códigos deductivos? ¿Qué es el *logos* si se lo reduce a simple lógica? ¿Un esqueleto sin carne? ¿Una expresión de la nada? ¿La rica vestidura que no cubre cuerpo alguno?

¿Qué *anthropos*? ¿Aquél que puede insertarse en la escala zoológica sin esperar ser rescatado de allí jamás? ¿El que comparte no sólo su música con los pájaros sino su propia esencialidad cultural y simbólica? ¿El que se sienta a la mesa de los lobos, no como pares, sino como uno más, absolutamente indiferenciable? ¿Qué riqueza humana? ¿La que salva el valor de las tribus indígenas, no por lo que ellas son, sino porque en definitiva toda la humanidad no es nada? ¿De qué sirve la democracia de la muerte?

Seguimos esperando.

Y es que el problema fundamental no se halla en la interpretación de los resultados, sino que está dentro de la metodología misma, y no por ser estructuralista sino por no ser justamente estructuralista, por no haber cumplido con los cánones que el propio Lévi-Strauss le impuso al establecerlo.

Dos problemas fundamentales hacen «saltar» esta falla interna: la incapacidad del sistema de dominar sistemas complejos tales como sociedades modernas enclaustradas en grandes ciudades o con una alta movilidad, o la de tratar mitos



culturalmente más elaborados o cercanos al autor más allá de un límite de trabajo que parece sobrehumano (piénsese en un Edipo tratado hasta sus últimas consecuencias por un método dualista como éste); y la dualidad misma que esfuma la tríada tan ampliamente mencionada en las décadas del '50 y '60 y tan sospechosamente desarticulada luego de las *Mythologiques*, para ser retomadas marginal y metamorfoseadamente en la década del '90 (piénsese en H.L. donde la tríada parece maniobrar en función de la díada y no al revés, y cómo había sido originalmente planteado a la altura de A.S.).

La clave triádica se desdibuja lenta y conscientemente a medida que el pensamiento lévi-straussiano se va esclerotizando en sus conclusiones materialistas y omniestructuralistas. La ideología se traga y atraganta con la filosofía que anida en su teoría. Antes que aceptar un término triádico espiritual (y que no puede ser más que espiritual si ha de ser algo «distinto y superador» de términos materiales y lógicos) —hijo más puramente hegeliano que la dilecta versión materializada del «marxismo kantiano» que sustenta al estructuralismo de Lévi-Strauss—; nuestro autor prefiere huir por el camino que él mismo había clausurado por inviable y reductivo: la díada.

El pensamiento que se revelaba otrora<sup>103</sup> como conscientemente —y por ende, falsamente— diádico, pero inconscientemente —estructuralmente, es decir, **verdaderamente**— triádico; se transforma de buenas a primeras en dualista. El dualismo deja de ser el caso extremo de una formación terciaria, la versión reducida y reductora de una tríada esencial cuando uno de sus factores se ve disminuido hasta el cero; y pasa a erigirse como el fundamental y molecular componente de todo pensar y de todo ser —precisamente porque pensar y ser se reducen a estructura—.

Luego de contemplar el cuadro de la inmensa red de ochocientos mitos que se entrelazan magistralmente en las *Mythologiques*, y ante la cual no podemos menos que asentir efusivamente; queda, sin embargo, una sensación de vacío, y no es solamente el vacío de una mera formalidad, sino el de una falta de concreción dentro del propio análisis estructural: la mera oposición de términos, símbolos o mitologemas, asombra pero no aclara, ilustra pero no revela. Los ochocientos mitos de las *Mythologiques* se engarzan unos en otros, pero como enhebrados en un collar de varias vueltas o, como el propio Lévi-Strauss alude, como cosidos en retazos, al estilo de una vieja colcha hiperbórea de *patchwork*.

La colección revela su lógica y, al hacerlo, revela algo de la lógica misma del propio objeto coleccionado (que, a la manera de Duns Escoto, el universal está tanto en la mente como en la cosa; o, a la manera de Lévi-Strauss, la estructura es ambas cosas); pero no reemplaza al análisis y mucho menos a la intuición: coleccionar es dar una visión de orden, del cómo, en definitiva, es el procedimiento científico por antonomasia: clasificar, ordenar, intertraducir, explicar. Nosotros exigimos conocer, es decir, exigimos aquello para lo cual existe la filosofía: develar, entender, mostrar la esencia. El *por qué*.

Si el propio Lévi-Strauss no sacara conclusiones filosóficas, nada tendríamos que objetar a un método que, por ser científico, exige ser reductivo. Pero las saca. Y constantemente.

Estamos convencidos que el estructuralismo real, aquel que fue propuesto originalmente por el antropólogo franco-belga, puede constituir el primer paso para cumplir con las expectativas filosóficas que poseemos. ¿Cómo hacerlo? Colocando la matriz triádica en lugar de la diádica.

<sup>103</sup> Cfr. «Les structures sociales dans le Brésil central et oriental», «Les organisations dualistes existent-elles?» en A.S., o la propia S.E.P.

No hablamos de un mero cambio cuantitativo o de base numérica, no es un simple «pasar del 2 al 3»; sino que implica un cambio de referencia, la de una realidad que él mismo había leído en el fondo del pensamiento del hombre primitivo, como la traducción de la esencia del fondo de la propia realidad.

Ahora bien, en este marco, un pensamiento cualitativamente diferente implica una esencialidad también cualitativamente diferente.

En este punto de confluencia de las dos tareas propias del estructuralismo: la intertextualidad y el tratamiento de los mitemas internos; nos abocaremos a seguir un auténtico camino estructural que sea capaz de dar cuenta de la realidad mítica conforme a la riqueza que ésta encierra en su original concepción triádica, de cara a una realidad mucho más compleja, fértil y exuberante que la que un estructuralismo lévi-straussiano, meramente materialista, nos ha planteado largamente.

En la dimensión discursiva, la hermenéutica opera sobre dos frentes: palabras y textos —niveles [b] y [c]—. Respecto de los primeros opera como semántica del léxico —nos dice Ricoeur—, buscando el sentido dentro de la multivocidad; respecto del segundo opera como exégeta, interpretando y comprendiendo lo que Dilthey llamaba las «manifestaciones vitales fijadas de una manera duradera».

Desentrañando los vericuetos internos del símbolo, valiéndose de un círculo interpretativo, pero, concentrándose en las profundidades del propio elemento; la hermenéutica procede haciendo que la relación no sea externa, sino interna: tejiendo lo que nosotros llamamos una «red infinita de significaciones».

Esta red —a diferencia del estructuralismo—, sí tiene un punto privilegiado, un centro —aunque no absoluto—, e incorpora como eje a la diacronía. La sumatoria de estas dos características aporta puntos de salida en base a la precedencia temporal (temporalidad no validada por Ricoeur): aquí hay un «original», porque el cambio cultural y el crecimiento humano no obedecen únicamente a una estructura fija y congelada, sino a un fluido movimiento cálido, a un juego de corrientes encontradas que mezclan sus agua en gozosas mixturas que oxigenan y renuevan los viejos símbolos, otorgándole frescura y vivacidad, a tal punto renovados, que impulsan nuevas interpretaciones y nuevos significados.

Este matiz diacrónico se despliega relacionando «desde sí» cada cosa, desde un punto cero privilegiado. En nuestro caso, éste punto será el mito elegido; así, las interpretaciones avanzan diacrónicamente complejizándose cada vez más: explicación de «cero», explicación de explicación, al par que explicación de «cero» mediatizada por la primera, etc.

En la hermenéutica, el proceso histórico es de capital importancia, ya que existe la idea de desarrollo o despliegue, una idea eminentemente temporal. La fijeza estructural se ve compensada, así, por la dilatación progresiva hermenéutica, como el «desenrollarse» de una madeja, que no implica tanto creación continua como develación de un infinito actual, por etapas.

Lévi-Strauss incorpora la historicidad, pero con un requisito: la historia no puede ser más que la condición de posibilidad del despliegue de lo ya estipulado y confinado desde el inicio. Esto quiere decir que el sistema se despliega en el tiempo pero no avanzando en conocimiento o creciendo en novedad, sino que —dicho en términos de teoría de conjuntos— lo hace expresando por extensión lo que ya estaba dicho por comprensión. La lógica que rige el sistema es el de la probabilidad: en ella sólo se requiere de una ley que exprese la relación y un número finito de elementos sobre los que esa ley se aplique, lo demás es cuestión de cálculo de combinatoria y de reloj: tarde o temprano todas las combinaciones



se darán, y esto no agotará el modelo porque el modelo ya nació agotado —lo cual significa que dice todo lo que tiene que decir desde su planteamiento y ya no dice nada más—. El resto es simple explicitación; de este modo: "...la historia tiende al sistema."<sup>104</sup>

Al comparar la estructura con el juego de ajedrez, Lévi-Strauss hace surgir los dos caracteres básicos que determinan esta «inevitabilidad de lo obvio», de lo ya expresado en sí:

-atomismo elemental limitado.

-posibilidades combinatorias muy grandes (pero no infinitas).

Al igual que el mencionado juego "... si bien el conjunto de las combinaciones posibles está virtualmente presente en cada instante, es demasiado grande como para que se lo pueda actualizar si no es a lo largo de un tiempo prolongado, y sólo por fragmentos."<sup>105</sup> Ahora bien, la temporalidad misma es superada por el número limitado de elementos básicos y la probabilidad se vuelve necesidad: "De la misma manera, los sistemas crow-omaha ilustran un compromiso entre la periodicidad de las estructuras elementales y su propio determinismo, que surge de la probabilidad."<sup>106</sup>

Esta consecuencia, lógicamente coherente, emana de la propia necesidad del sistema.<sup>107</sup> El estudio histórico permite la diferenciación del contenido respecto de la forma, pero jamás como un aporte nuevo, sino más bien como una explicitación de lo ya existente.

"Ainsi, l'ethnologie ne peut pas rester indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion. Son but est d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité; et dont le répertoire, et les rapports de comptabilité ou d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans êtres jamais arbitraires. En ce sens, la célèbre formule de Marx: «Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas qu'ils la font», justifie, dans son premier terme, l'histoire, et dans son second, l'ethnologie. En même temps, elle montre que les deux démarches sont indissociables."<sup>108</sup>

Nos hallamos con una necesidad que parece igualar el Inconsciente con el sistema instintual en una animalización creciente, no eliminando la libertad sino convirtiéndola en una mascarada del determinismo. El hombre cree escapar de su

<sup>104</sup> E.P. (C), p. 117.

<sup>105</sup> E.P. (C), p. 30.

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> "Por desgracia, no se sabe bien cómo medir este margen de libertad y cómo determinar los umbrales entre los que puede oscilar. A causa del número muy elevado de combinaciones debería recurrirse a simulaciones mediante máquinas. Por otra parte sería necesario determinar un estado inicial para comenzar las operaciones. Se corre el riesgo de caer prisionero dentro de un círculo vicioso ya que, en un sistema crow-omaha, el estado de los matrimonios posibles o prohibidos es, en cada instante, función de los matrimonios que tuvieron lugar en el curso de las generaciones precedentes. Para determinar un estado inicial del cual estuviésemos seguros de que no violase una regla del sistema, no nos quedaría otra salida que efectuar una regresión al infinito, a menos que supiéramos que, a pesar de su apariencia aleatoria, un sistema crow-omaha engendra retornos periódicos de tal manera que, al partir de un estado inicial cualquiera, una estructura de cierto tipo debería necesariamente imponerse después de algunas generaciones."

Idem.

<sup>108</sup> A.S., p. 37.

destino cuando en realidad lo labra. Cada acto libre consciente lo acerca a su predeterminación inconsciente, casi como un instinto más o menos razonado.<sup>109</sup>

“Es necesario distinguir antigüedad histórica y primacía funcional.”<sup>110</sup>

Hay una precedencia lógica más que histórica (pero ésta no es eliminada sino que señala a aquella).

He aquí todo el núcleo: la logicidad del sistema y su método deductivo que exige sí o sí la hipótesis y, por ello, sí o sí la prueba observable; pero que también implica su carácter absoluto.<sup>111</sup>

Ahora, no debemos entender esta lógica como un sistema silogístico<sup>112</sup> ni tampoco como un cerrado caso de cientificismo, si admitimos que él se proclama defensor de las lógicas no-occidentales o nuevas lógicas.<sup>113</sup>

El sistema de completud deductivo y lógico está dado por la anterioridad del todo a la parte:

“...también ellas [las instituciones humanas] son estructuras cuya totalidad, esto es, el principio regulador, puede darse antes que las partes, vale decir, ese conjunto complejo constituido por la terminología de la institución, sus consecuencias y sus implicaciones, las costumbres mediante las que se expresa y las creencias a las cuales da lugar. Este principio regulador puede poseer un valor racional, sin concebirse racionalmente; puede expresarse en fórmulas arbitrarias sin estar, en sí mismo, privado de significación.”<sup>114</sup>

Pero esta anterioridad del todo a la parte es absolutamente distinta de la que se da en la hermenéutica: en ella obtenemos un desbordamiento de contenido; en aquel, simplemente contemplamos un nivel más amplio del mismo fenómeno. La estructura se manifiesta como ya dada desde el origen, como una fórmula algebraica que contiene el germen de una figura geométrica que sólo requiere del espacio y la variación numérica para aparecer. La estructura antecede a la experiencia verificable en el campo lingüístico, social o mítico, como el todo a la parte, del mismo modo que  $y = m \cdot x + b$  contiene todas las posibles rectas existentes, con cualquier inclinación y longitud deseada o imaginada.

<sup>109</sup> “La historia nos proporciona ejemplos de ello [del nacimiento de instituciones por transformaciones arbitrarias], pero también muestra que procesos de este tipo desembocan en instituciones muy diferentes según la sociedad que se considera y que, en el caso en que instituciones análogas nacen independientemente en diversos puntos del mundo, las sucesiones históricas que prepararon su aparición son muy desiguales. Es lo que se denomina fenómenos de convergencia. Pero si alguna vez nos encontrásemos (como ocurre en las ciencias físicas) con resultados siempre idénticos, se podría concluir con certeza que estos acontecimientos no son la razón de ser del fenómeno sino que manifiestan la existencia de una ley, en la que reside exclusivamente la explicación.” E.P. (C), p. 56-57.

Esa ley es la prohibición del incesto

<sup>110</sup> E.P. (C), p. 350.

<sup>111</sup> “Pero incluso al situarnos por un instante en el marco de la hipótesis, no percibimos el paso lógico que permite deducir las diferentes etapas a partir del postulado inicial. Cada una se encuentra relacionada con la precedente por una relación arbitraria, de la que *a priori* no puede afirmarse que no se pudo producir, pero que nada indica que se haya producido efectivamente.” E.P. (C), p. 55.

¿Pero acaso no se necesita una teoría previa para descifrar su significado? (Creemos que el nativo pesca cuando en realidad bendice el agua, por ejemplo.) Lévi-Strauss no niega esto. Y no podría, ya que parte de un concepto deductivista y científico de comprensión, donde siempre es necesaria una teoría previa, antes de abordar el problema.

<sup>112</sup> “... la lógica aristotélica no permite comprender el funcionamiento real del pensamiento.” E.P. (C), p. 396.

<sup>113</sup> Como el circular *pécking-order*. Cfr. E.P. (C), pp. 332-333.

<sup>114</sup> E.P. (C), p. 143.



El estructuralismo lévi-straussiano se define así como relacionismo.<sup>115</sup> Este relacionismo, como el de todo juego, ignora los elementos y se enfoca exclusivamente en las relaciones entre ellos; no depende de la pieza sino del conjunto. Pero, lo que evita que sea un relacionismo puro, es la importancia que el contenido<sup>116</sup> tiene en la estructura, la cual, por ello, no es pura forma.

La noción de transformación<sup>117</sup> mantiene una "muy estrecha relación" con la noción de estructura ya que, cuando un sistema se halla aislado, los resortes de cohesión interna se revelan únicamente a través de las transformaciones que los evidencian, del mismo modo que las transformaciones del otoño permiten separar los árboles de hojas perennes de aquellas caducifolias, cosa imposible de advertir en plena primavera para un observador foráneo. Pero este contenido no llega a ser un verdadero objeto de estudio, sino que jamás sale del estadio de "huella". La diacronía está en función de la sincronía y no a la inversa.

A partir de estos cambios históricos, Lévi-Strauss hace la distinción de 1960 entre sociedades "frías", como aquellas que parecen casi detenidas en la historia y sociedades "calientes", como las que más cambios han sufrido a lo largo del tiempo (aunque inmediatamente lima las diferencias). Así, la estructura se halla inmersa en medio de la corriente del tiempo, entre el pasado y el futuro, mirando en ambas direcciones, pendiente de los dos sentidos de la flecha temporal; y es esta misma característica ambivalente, esta *reversibilidad temporal*, la que explicita su atemporalidad, ya que no es un esquema fluyente sino una estructura explicitándose:

"Pero cuando se asciende a un nivel suficientemente general para contemplar el sistema por fuera y no ya desde dentro, se anula la pertinencia de las consideraciones históricas, al mismo tiempo que desaparecen los criterios que permiten distinguir estados del sistema que pudieran llamarse primeros o últimos.

Podría ser, así, que la indagación, ingrata entre todas, tuviera su recompensa: haber determinado —sin pretenderlo ni alcanzarlo— el lugar de esa tierra prometida donde se aplacar la triple impaciencia de un más tarde que hay que esperar, de un ahora que se escapa, de un voraz antaño que atrae a sí, disgrega, derrumba el porvenir en las ruinas de un presente de pasado ya confundido. En tal caso nuestra búsqueda no habría sido nada más la del tiempo perdido. Pues este orden del tiempo que el estudio de los mitos descubre no es, a fin de cuentas, otro que el orden soñado desde siempre por los mitos mismos: tiempo más que recuperado, suprimido /.../

El interés que creemos tener en el pasado no es pues, de hecho, más que un interés en el presente; atándolo firmemente al pasado creemos hacer más duradero el presente, arrumbarlo para impedirle huir y volverse él mismo pasado. Como si, puesto en contacto con el presente, el pasado fuera, por

<sup>115</sup> "...estas clases [las matrimoniales] son concebidas mucho menos en extensión, como grupos de individuos designados por sus caracteres objetivos, que como un sistema de posiciones donde sólo la estructura permanece constante, y donde los individuos pueden desplazarse e incluso intercambiar sus posiciones respectivas, siempre y cuando respeten las relaciones entre ellos." E.P. (C), p. 156.

<sup>116</sup> "Ce schéma [le structurel] ne saurait correspondre ni à un modèle particulier de l'institution, ni au groupement arbitraire de caractères communs à plusieurs formes. Il se ramène à certaines relations de corrélation et d'opposition, inconscientes sans doute, même des peuples à organisation dualiste, mais qui, parce que inconscientes, doivent être également présentes chez ceux qui n'ont jamais connu cette institution. /.../ Et cependant, ces partenaires [les clans, hameaux, groupes, etc.], dont l'identité, le nombre et la répartition ne cessent de varier, se retrouvent toujours unis par des relations à contenu également variable, mais dont le caractère formel se maintient à travers toutes les vicissitudes..." A.S., pp. 35-36.

<sup>117</sup> Como muy bien lo atestigua Lévi-Strauss. Cfr. A.S.2, p. 28.

milagrosa ósmosis, a volverse el mismo presente, y a la vez el presente quedase prevenido contra su propia suerte, que es volverse pasado. Y es sin duda eso lo que los mitos pretenden hacer con aquello de lo que hablan; pero lo sorprendente es que de veras lo hagan con lo que son.

Llevado hasta el término, el análisis de los mitos alcanza un nivel donde la historia se anula a sí misma.<sup>118</sup>

Estamos simplemente pasando de una predada y siempre presente (aunque no siempre visible) estructura inconsciente innata, a otra de idénticas características; como si el viento de la historia corriera entre las dunas de arenas tapando, con el sílice elemento, viejas construcciones y descubriendo desde las profundidades de la arena otras "nuevas", que siempre estuvieron allí, aguardando la oportunidad de salir a la luz del sol.

Estos «vientos históricos» pueden ser imprevisibles pero jamás arbitrarios. Leyes. A esto se reduce todo:

“...puesto que las leyes del pensamiento —primitivo o civilizado— son las mismas que las que se expresan en la realidad física y en la realidad social, que no es más que uno de sus aspectos.”<sup>119</sup>

Así el carácter del signo lingüístico —que comienza siendo arbitrario—, adquiere, luego, sentido y sistematicidad en función de la estructura Natural del cerebro.<sup>120</sup>

El doble sentido hermenéutico, por el contrario, no se concentra en el cómo, sino en el *por qué*. Busca definiciones, no descripciones. La una apunta a un fin simplemente científico que, por sus características, no puede evadir las repercusiones filosóficas; la otra se embarca en una aventura artística que desemboca inevitablemente en un análisis filosófico.

La sincronía aquí «pende» de la diacronía. La diacronía —si bien no «crea»—, recrea un infinito en acto de naturaleza muy distinta y mucho más rica que la estructura, siendo ésta una parcela o porción de aquella manifestación mayor.

Mientras que en el estructuralismo, lo antiguo y lo nuevo pertenecen al mismo esquema y no presentan novedad sino tan sólo repetición; la sincronía, hermenéuticamente entendida, proyecta dos o más sentidos —el antiguo y el nuevo— como coexistentes en el mismo sistema. Lo que sería marca de artificiosidad en Lévi-Strauss,<sup>121</sup> es razón de desentrañamiento en la hermenéutica del léxico.

<sup>118</sup> M.4 (C), p. 547.

<sup>119</sup> E.P. (C), p. 528 (Ver también la cita de Engels que utiliza Lévi-Strauss para prologar este comentario.)

<sup>120</sup> A.S., p. 113.

<sup>121</sup> Lévi-Strauss hace referencia, en *La pensée sauvage*, a un sistema de significación del código de color en la sociedad occidental moderna: el semáforo. La adopción de la oposición verde/rojo en la señalización vial pueda tener explicaciones lógicas en cualquier posición, aún la inversa: en el sistema actual el rojo representa peligro (violencia, sangre) y el verde simboliza la esperanza, la calma (el desenvolvimiento placido de un fenómeno Natural como lo es el crecimiento de la vegetación); pero, si los signos se invirtiesen, igualmente se podría hallar una explicación coherente: el rojo se convertiría en el símbolo del calor humano y la comunicabilidad, mientras que el verde sería un símbolo frío, congelante, venenoso. Nuestro autor concluye:

“Le choix du signe peut être arbitraire, celui-ci conserve tout de même une valeur propre, un contenu indépendant qui se combine avec la fonction signifiante pour la moduler. Si l’opposition rouge/vert est inversée, son contenu sémantique est perceptiblement décalé, parce que le rouge demeure le rouge, et le vert le vert, non seulement en tant que stimuli sensoriels dotés chacun d’une symbolique traditionnelle qui, du moment qu’elle existe historiquement, ne peut plus être manipulée de façon absolument libre.” (A.S., p. 114.)



La diacronía, se manifiesta entonces, no como una condición de posibilidad de despliegue de lo ya tácitamente dado, sino como **alteración en un sistema precedente.**<sup>122</sup>

Entre el aumento de sentido y la carga temporal debe haber una relación esencial. Lo que está en cuestión es una cierta manera de vivir, de operar los tiempos: tiempo de transmisión y tiempo de interpretación; tiempos que se apoyan uno en el otro, que se incumben mutuamente.<sup>123</sup> Es un tiempo cualitativamente inverso al del estructuralismo —el cual, cuanto más transcurre, más agota su capacidad hasta mostrar todo lo que una combinatoria increíblemente amplia pero finita tenía para mostrar—, ya que el tesoro de la herencia tradicional, cuanto más se agota, más vive, más crece.<sup>124</sup>

Como es clásico de un sistema materialista, tarde o temprano, el tiempo extenua las variantes llegando al fondo de donde debe llegar; el sistema material tiende al cero, es decir, a la mostración absoluta de todo cuanto es.

La postura hermenéutica, en cambio, es abierta, como ya lo adelantáramos; eso genera un crecimiento de tipo espiritual: cuanto más se ejercita y expresa, más crece. Lejos de consumirse se acrecienta exponencialmente con el tiempo. Así, las posturas abiertas tienden al infinito y, como una asíntota, crecen en consumación sin concluir nunca.

De este modo, la red es infinita porque crece con cada nuevo ingrediente cultural e incluso individual (cada hombre, cada exégeta). La diferencia esencial con el sistema de rosetón radica en el carácter de abierto del sistema, frente a lo cerrado y monótono del anterior. Cada nueva cadena interpretativa abre una nueva posibilidad, un nuevo dibujo o una nueva dirección; incluso falta aquí la consideración de interpretaciones «cruzadas» entre las distintas tradiciones, culturas, ramas de pensamiento, etc.

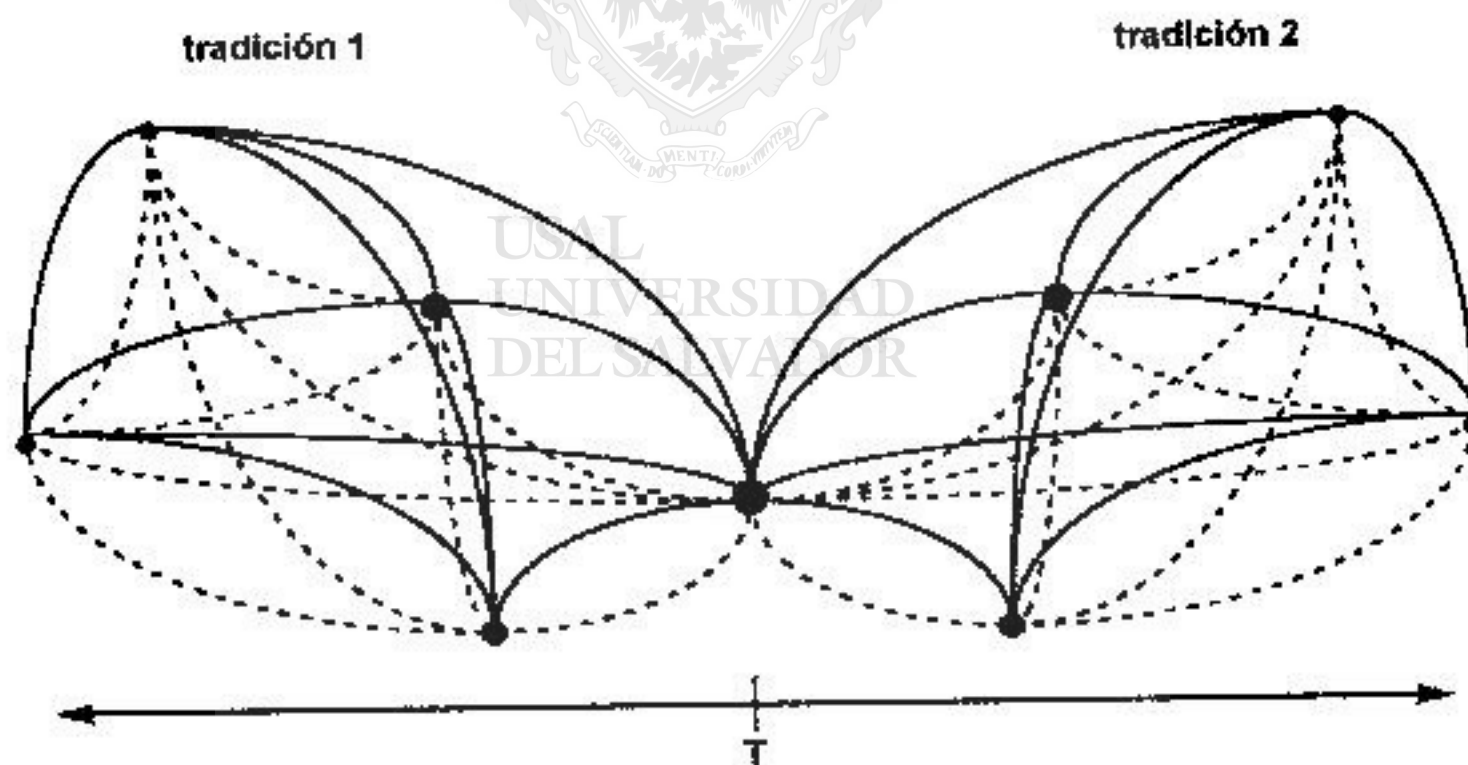


FIG. 12

Pero este valor intrínseco, no mora en la esencia misma del léxico o en el término, sino en la relación. Lo que impide que sea completamente arbitraria su utilización, es la coherencia del sistema de relaciones, no el significado del término en sí.

Todo el pensamiento mítico y el ritual "consisten en una reorganización de la experiencia sensible en el seno de un sistema semántico." (A.E. (C), p. 133; A.S., p. 114.)

<sup>122</sup> Cfr. H&E (C), pp. 77-78.

<sup>123</sup> Cfr. C.I., pp. 31 y ss.

<sup>124</sup> Cfr. C.I., p. 31.

Este movimiento hermenéutico, difiriendo del estructural en la interpretación de contenido que traza, no se anula, sin embargo, con aquel en su oposición, sino que lo complementa; y esa es la idea que sostiene nuestro trabajo. Siendo la relación la que prima en el estructuralismo, y la significación intrínseca, en combinación con la carga simbólico-cultural de cada individuo (personal o colectivo) que realiza la interpretación de aquella, en la hermenéutica; la pintura se completa.

Como las líneas de esta red no son estructuras —sino significaciones posibles de aquel punto «cero»—, es el símbolo mismo el que, estirándose hasta tocar cada sistema de pensamiento —que a su vez, le devuelve (línea punteada de la FIG. 12) un nueva faz o cariz para él y para posteriores interpretaciones—, codiseña la misma forma.

La relación que se plantea, incumbe tanto a la forma externa como a la interna y se centra en la relación que se da entre ambas: tanto intratextual como en relación con otros textos; pero aquellos son delimitativos de éste: el centro de acción está netamente planteado.

Si en el estructuralismo los nodos relacionales no cuentan, de modo tal que cada núcleo mítico —inclusive cada mito— decae en importancia frente a la relación (por eso el círculo encerrado por cada línea relacional está vacía); en la hermenéutica, en cambio —tal como nosotros la entendemos—, los nudos son tan importantes como las líneas, siendo, en definitiva, co-formadores en relación con el símbolo: descifradores-conformadores en retroalimentación; heisembergianos lectores del símbolo.

La hermenéutica parte del supuesto básico de que la simbólica es un medio de expresión para una realidad extralingüística. El estructuralismo lévi-straussiano, no apunta a una realidad que vaya más allá del texto, sino que esa realidad es la estructura misma del texto, la cual es idéntica a la humana y a la natural en general. Ahora bien, el supuesto mayor radica en que, en el estructuralismo, existe una clausura en el universo de los signos; éste es el postulado básico de un sistema: ser cerrado, lo que equivale a «completo desde el inicio», sin posibilidad de novedad (ya que toda novedad es *ad hoc*) y, por supuesto, completamente aislado. Lo que no es en el sistema —desde la óptica del sistema— no es.

«...pour mériter le nom de structure, des modèles doivent exclusivement satisfaire à quatre conditions.

En premier lieu, une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres.

En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles.

Troisièmement, les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses éléments.

Enfin, le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés.<sup>125</sup>

Estas condiciones aparentan ser, sin más, las de cualquier sistema; sin embargo, el sistema estructural posee cualidades más específicas, tales como:

<sup>125</sup> A.S., p.332 (El subrayado y la negrita son nuestras.)



- Innatismo.<sup>126</sup>
- Procedencia Inconsciente.<sup>127</sup>
- Universalidad.<sup>128</sup> (Y Atemporalidad implícita.<sup>129</sup>)
- Inevitabilidad.<sup>130</sup> (Más allá de la contingencia.)

La realidad intralingüística se constituye como realidad intracósmica: la estructura es el pulso de la existencia del universo, y es intralingüística por ser el lenguaje un orden más dentro del conjunto de órdenes cósmicos; o mejor dicho, una expresión más del único orden que rige al universo de lo existente.

Si la naturaleza intrínseca, si la esencia de la cultura, es una formación inconsciente, innata, universal e inevitable; el lenguaje, la cultura misma, adquieren la forma de un epifenómeno más de la Naturaleza como lo son el espíritu gregario, el instinto o la migración.

Sin embargo, la hermenéutica plantea una apertura más significativa; la salida de un sistema:

"Mientras que la lingüística se mueve en el recinto de un universo autosuficiente y sólo encuentra relaciones intrasignificativas, relaciones de interpretación mutua entre signos, para emplear el vocabulario de Charles Sanders Peirce, la hermenéutica está bajo el régimen de la apertura del universo de los signos."<sup>131</sup>

En cada análisis hermenéutico la interpretación está en el punto de unión entre lo lingüístico y lo no-lingüístico del lenguaje y de cualquier tipo de experiencia vivida.

<sup>126</sup> "Sucede que el pensamiento del adulto se construye alrededor de cierto número de estructuras, a las que precisa, organiza y desarrolla por el solo hecho de esta especialización y que constituyen sólo una fracción de las que se dan al comienzo, de modo aún grosero e indiferenciado, en el pensamiento del niño. Dicho de otra manera, los esquemas mentales del adulto divergen según la cultura y la época a las que cada uno pertenece, pero todos están elaborados a partir de un trasfondo universal, infinitamente más rico que aquel de que dispone cada sociedad particular, de tal manera que el niño trae consigo al nacer, y en forma embrionaria, la suma total de las posibilidades de las que cada cultura, y cada período de la historia, no hacen más que elegir algunas para retenerlas y desarrollarlas. Cada niño trae al nacer, y como estructuras mentales esbozadas, la totalidad de los medios que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros. Pero estas estructuras son excluyentes. Cada una de ellas no puede integrar más que ciertos elementos, entre todos los que se le ofrecen. Cada tipo de organización social representa, en consecuencia, una elección, que el grupo impone y perpetúa. En relación con el pensamiento del adulto, que eligió y que rechazó de acuerdo con las exigencias del grupo, el pensamiento del niño constituye, pues, una especie de sustrato universal, en el cual las cristalizaciones aún no se produjeron y donde aún es posible la comunicación entre fonemas no del todo solidificadas."

E.P. (C), pp. 134-135 (La negrita es nuestra.)

<sup>127</sup> "Pero hay sistemas: cuanto más nos hundimos en los niveles profundos de la vida mental, más nos presenta ésta estructuras cuyo número disminuye al mismo tiempo que aumenta su rigor y su simplicidad" E.P. (C), p. 136.

<sup>128</sup> "Entre todas esas formas (de organización dualista) existen diferencias de grado, no de naturaleza; de generalidad y no de especie. Para comprender su base común es necesario dirigirse a algunas estructuras fundamentales del espíritu humano, más que a tal o cual región privilegiada del mundo o período de la historia de la civilización." E.P. (C), p. 116.

<sup>129</sup> "Par rapport à l'événement ou à l'anecdote, ces structures —ou, plus exactement, ces lois de structure— sont vraiment intemporelles." A.S., p. 232.

<sup>130</sup> "Sobre todo, la estructura social se organiza a tal punto que no nos atrevemos a distinguir el legado de la historia de la finalidad consciente, e inconsciente, del sistema. /.../ Cada migración particular [en el ejemplo de Poreporena] debió encontrar sus razones en las circunstancias demográficas, políticas, económicas o en los problemas que planteaban las estaciones. El resultado general atestigua, sin embargo, la existencia de fuerzas de integración que no corresponden a condiciones de este orden. Bajo su influencia, la historia tiende al sistema." E.P. (C), p. 117.

<sup>131</sup> H&E (C), pp. 74-75.

Aquí, nos hallaríamos ante una salida de la omnisistematicidad propuesta por el mismo Lévi-Strauss: habría algo que se le escapa al sistema, no la mera traducción de un sistema a otro o de un nivel estructural al siguiente, sino algo en sí mismo perteneciente a la vida, pero no estructural. Si lo estructural no es todo, luego, lo singular se hace presente. Ahora bien, ¿qué es eso no-sistemático? Sin dudas: lo irreducible, lo infinito, el símbolo en su faz de contenido más allá de su armadura universal.

Entonces, cita de Paul Ricœur introduce un factor decisivo en este punto: la pre instrumentalista), el mismo que utiliza Claude Lévi-Strauss como guía en su definición de signo como:

"Lo que reemplaza alguna cosa para alguien."<sup>132</sup>

Esta definición, tomada en el marco del estructuralismo, acude como un punto de referencia único: el de intertraducir un orden a otro.

Para que pueda haber un reemplazo, razona Lévi-Strauss, debe haber una base común; para que el signo pueda ser traducido, es necesario una lógica de base coincidente, en este caso, una estructura única subyacente a los dos ordenes: tanto el del ser como el del expresar.

Sin embargo, cuando nos introducimos en la hermenéutica y el símbolo deja de ser un mero suplemento del signo, la noción se invierte y el símbolo precede a la lingüística, en lugar de ser hijo de aquella. El símbolo se erige como algo más fundamental, más originante: no común al lenguaje, sino posibilitante de aquel. El sentido está ya en el hecho, en el acontecimiento mismo, en el sentir de la vivencia que luego fue plasmado lingüísticamente.

Como lo expresa Severino Croatto respecto de la inspiración divina, así, tal cual, podemos expresarlo nosotros respecto de la realidad simbólica: no es la inspiración tan sólo la textual, sino el hecho actuado que el texto (también inspirado) recoge.

"La gesta misma de la historia santa es una revelación."<sup>133</sup>

Nos dice Croatto; y nosotros completamos: el símbolo mismo está *en y tras* la propia realidad; como immanente y trascendente, a la vez, a ella. La realidad misma es la simbólica y «transimbólica»; el texto, la palabra, el signo lingüístico, tan sólo la recogen... también, simbólicamente.

El estructuralismo aclara el suceso diciéndonos que el Inconsciente Estructural retraduce un orden a otro: el orden del lenguaje es el mismo que el del ser; la hermenéutica subordina el uno al otro: el orden del lenguaje **expresa** (no *traduce*) el orden del ser —como diferencia entre el revelar y el trasponer—:

"El simbolismo, tomado en su nivel de manifestación en los textos, marca el estallido del lenguaje hacia lo otro que sí mismo: lo que yo llamo su apertura; este estallido es decir; y decir es mostrar."<sup>134</sup>

El ser supera al lenguaje y lo hace ampliamente, el lenguaje debe escapar de sí mismo, debe enajenarse si quiere expresar la realidad, y por eso el símbolo presenta ese desborde intrínseco: el no-decir cobra aquí una importancia capital, aún mayor que el expresar. El callar es, en el estructuralismo, una nada: simplemente una negación. En Ludwig Wittgenstein —pese a la isomorfía entre mundo y lenguaje (que es más una isomorfía entre mundo y pensamiento)—, a

<sup>132</sup> A.E.(C), p. 27; A.S.2, p. 18 (Clase inaugural de la Cátedra de Antropología Social, Collège de France, del 5 de Enero de 1960. En: *Anthropologie structurale deux*, con el título de «Le champ de l'anthropologie».)

<sup>133</sup> Croatto, J. Severino, *Historia de la Salvación*, s.d., Chile, San Pablo, 1995; p. 13.

<sup>134</sup> H&E (C), p. 76.



través de «lo místico», extrasistemático, sí hay existencia, y la más importante de todas. Esta existencia es aquello a lo que apunta todo su análisis lógico: llevarnos hasta los límites del universo estructural para poder saltar, mediante el silencio místico, hacia la vivencia muda de lo no-sistemático.

“•Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

•De lo que no se puede hablar hay que callar.”<sup>135</sup>

La suma de los elementos estructurales, aúnan el límite inferior y superior de nuestro universo mítico —los mitemas y los inter-mitos—, es decir, la cáscara externa. La geometría que traza Lévi-Strauss nos introduce en la **recta direccional** compositiva de nuestra hélice (la hélice es, recordemos, la parte matemática, aún esquemática y no-viva de nuestra caracola en cuanto nuestra metáfora-parámetro; pero el frío análisis de su coraza puede perdernos en un espejismo si no le aunamos la vida, el espíritu, a este diseño).

A estos trazos directrices, se incorporan los elementos discursivos que componen el meollo central, el estudio más extenso —tan minucioso como el anterior— de nuestro universo mítico —el Mito mismo y sus símbolos puntuales—; aquí, el análisis idiomático y cultural, ya presente en el anterior, se eleva y complejiza, incorporando al grupo y su contexto (vida, cultura, credo, tradición, filosofía, etc.) y a los exégetas mismos (tanto propios, es decir gnósticos, como los padres apologistas y los estudiosos que más nos interesan para nuestra cuestión: historiadores, teólogos, filósofos, etc. que se acercan a este grupo) y otros ritos y vivencias interpretativas, al par que nuestro propio punto de injerencia, nuestro efecto alterador. Saber dónde y cómo detenernos constituye todo un arte; quizás el más difícil de manejar de toda la artística hermenéutica.

Esta dimensión hermenéutica aportará el **cono de amplitud**, y la geometría comenzará a tomar forma en teoría.

Adelantemos también aquí unos ejemplos.

Tomemos el símbolo del águila (uno de tantos presentes en el “Himno de la perla”). En este caso, debemos unir todas las características inespecíficas (ya que el término de «águila» es otorgado por los traductores en virtud de las características de un ave que aparece indeterminada en el texto; estamos más bien en presencia del *ensamblaje* de un símbolo por medio de sus referencias, más que en el caso clásico de la lectura de los significados a partir del símbolo) dadas en el himno, y aquellas universales que tocan varias culturas. Fundamentalmente podemos reconocer cinco grandes complejos significantes:

1. **Poder de lo alto** (el símbolo romano y celta de poder, que la heráldica recoge, está asociada aquí a un poder espiritual y absoluto. Nos encontramos con la altura natural de la reina de las aves, transferida a la espiritual y, en el juego propio de lo alto, los padres-reyes plantean el origen espiritual del héroe. La contraposición con la

<sup>135</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Op. cit., 6.54 y 7.

(No es un silencio de subordinación ante lo correcto, sino la referencia a una experiencia de lo esencial, de lo verdaderamente importante; el mudo respeto ante una realidad más allá de la lógica.)

serpiente mundana la plantea como espíritu versus cuerpo; su unión china y mexicana los convertirá en el dragón benefactor, o solar portador de la perla, o padre solar encarnado en Venus. El equilibrio también se halla dada entre los pies y la copa del Yggdrasill nórdico.)

## 2• **Símbolo Solar**

(la perla y el águila se unen en un símbolo solar propio del Oriente. El sol se presenta como la encarnadura visible de la máxima divinidad en cientos de culturas. La única ave "capaz de ver el sol sin pestañear", el ángel que contempla la divinidad, se emparenta con la perla como chispa del sol en el hombre: el alma encerrada en el cuerpo.)

## 3• **Mensajero**

(el emplumado mensajero, el ἄγγελος divino que une el cielo con la tierra y trae, al hombre adormecido por el mundo, la sonora suavidad de la dulce Palabra audible. El ojo que ve desde la altura, el comunicador divino. Aleteo espiritual puro, eminentemente acto. Judaica presencia divina misma. Los serafines de Isaías presentados como serpientes aladas dan paso al cuarto viviente multiojos [Argos], la encarnación de la velocidad, que alaba a Dios en el Apocalipsis de Juan y llama al cuarto jinete verde.)

## 4• **Logos**

(el mensaje mismo transformado en Logos vivo, mensaje de efectividad propia, cargado de un poder que despierta la memoria y purifica el corazón. Signo juánico. La verdad alada.)

## 5• **Paternidad**

(es figura paterna por antonomasia, tanto del padre de los dioses como de los antepasados [Roma]. En nuestro caso son, justamente, los padres del héroe, los reyes, quienes envían el mensaje "como un águila" para despertar a su hijo.)

Cuando sumamos los ámbitos hermenéuticos-medular o central [b+c] entre sí y, a su vez, la incorporamos a la obtenida en el ámbito parcial estructural-periférica o limitante [a+d]; obtenemos no la clásica visión de contenido exegético-hermenéutico (H), ni la mera cuasi-formalidad estructural (E); sino una nueva visión enriquecedora mixta, una tal que es capaz de trasladar la influencia del significado simbólico a la propia estructura (H'), y redirigir la forma a través de un pormenorizado buceo en su encarnadura esencial humana (E').

Esto implica «traccionar» ambas disciplinas hacia un «medio» filosófico, tanto la científicidad estructural como la artísticidad hermenéutica.

El juego de teoría y aplicación responderá también a este anhelo. La explicación teórica se verá enriquecida por la práctica misma intermodelándose, sin olvidar que la teoría de base y las conclusiones pertenecen al ámbito netamente filosófico, pero sin descuidar la praxis.

La visión artística del conocer creando se compensa por la visión sistemática que contiene los marcos del obrar hasta cierto punto —más como una guía que como un confin—.

La teoría misma se destila del obrar de la propia mitología particular, y no aparece *a priori* sino, como ya lo expresaran los fenomenólogos, como un *a priori*



a *posteriori*, es decir como una esencialidad reconocida en el *hic et nunc* no inductivo.<sup>136</sup>

No importa que "El Himno de la perla" sea una reelaboración religioso-filosófica o esté muy cercana nosotros, matizada por tales o cuales culturas o demasiado tamizada por la interpretación consciente; sino que sea un mito. Porque los rasgos que allí aparezcan serán, en definitiva, las esencias mismas de todo aparecer mítico.

Frente a estas posibles objeciones, la fenomenología se manifiesta, aquí, en un doble juego: de contención inicial y de mediador teórico final. En primer instancia, la fenomenología funciona como un resguardo: la *epojé* se presenta en su cardinal función liberadora. La primera reducción histórico-filosófica nos previene de cualquier tema que no sea el objeto de nuestro estudio, desentrañando los prejuicios (en el más amplio sentido que esta palabra pueda tener, y en el más restrictivo también); la reducción fenomenológico-trascendental nos centra en el tratamiento de lo esencial, de lo no accesorio, tamizando los accidentes con el más simple y elemental de los métodos (no por eso ingenuo o desprovisto de presupuestos): la variación libre. La reducción eidética, finalmente, podría aislarlos husserlianamente (al menos en el Husserl de *Ideas I*) si no adhiriéramos al contrapeso scheleriano de una esencia existente en sí y por sí: la divina.

Cuando todos los juicios existenciales se ven suspendidos, el hombre cae en el pozo sin fondo de sí mismo; cuando el mundo se transforma en idea pura sin asidero *realiter*, su mente lo traga todo, incluso a sí mismo.

Scheler logró salir de la trampa del solipsismo con una garantía anselmiana: la esencia tal que contiene en sí la perfección de su propia existencia; de este modo, sin salir del ámbito de las esencias ni por un momento, el ancla de un absoluto impide la deriva.

Al mismo tiempo, la fenomenología acude al final, bajo el ropaje del arbitraje de su acceso al mundo esencial-existencial, casi cercano al Sartre de las primeras páginas de *El ser y la nada*.

Así, la fenomenología abrirá la experiencia al espíritu, aligerando la crudeza material del estructuralismo, pero sin eliminar la materia; siendo permeable, al mismo tiempo, a la entrada de una hermenéutica descifradora de la vivencia, una experimentación del círculo hermenéutico «en la carne misma de nuestro espíritu».

<sup>136</sup> En *El puesto del hombre en el cosmos*, Max Scheler nos habla del modelo búdico; de un príncipe Siddhattha que procede como la conciencia fenomenológica, encontrando el universal en el aquí y ahora, y en un aquí y ahora independiente del número.

Cuando Siddhattha Gautama observa por primera vez un anciano, un enfermo y un muerto, no concluye con la frase expositiva: «Hay aquí un hombre viejo», o con la inductiva existencial «Existen hombres viejos», sino con la esencial ideatoria: «Existe la vejez».

Sólo debió ver uno, cualquiera, para concluir un conocimiento ideatorio esencial... Pero debió ver uno.